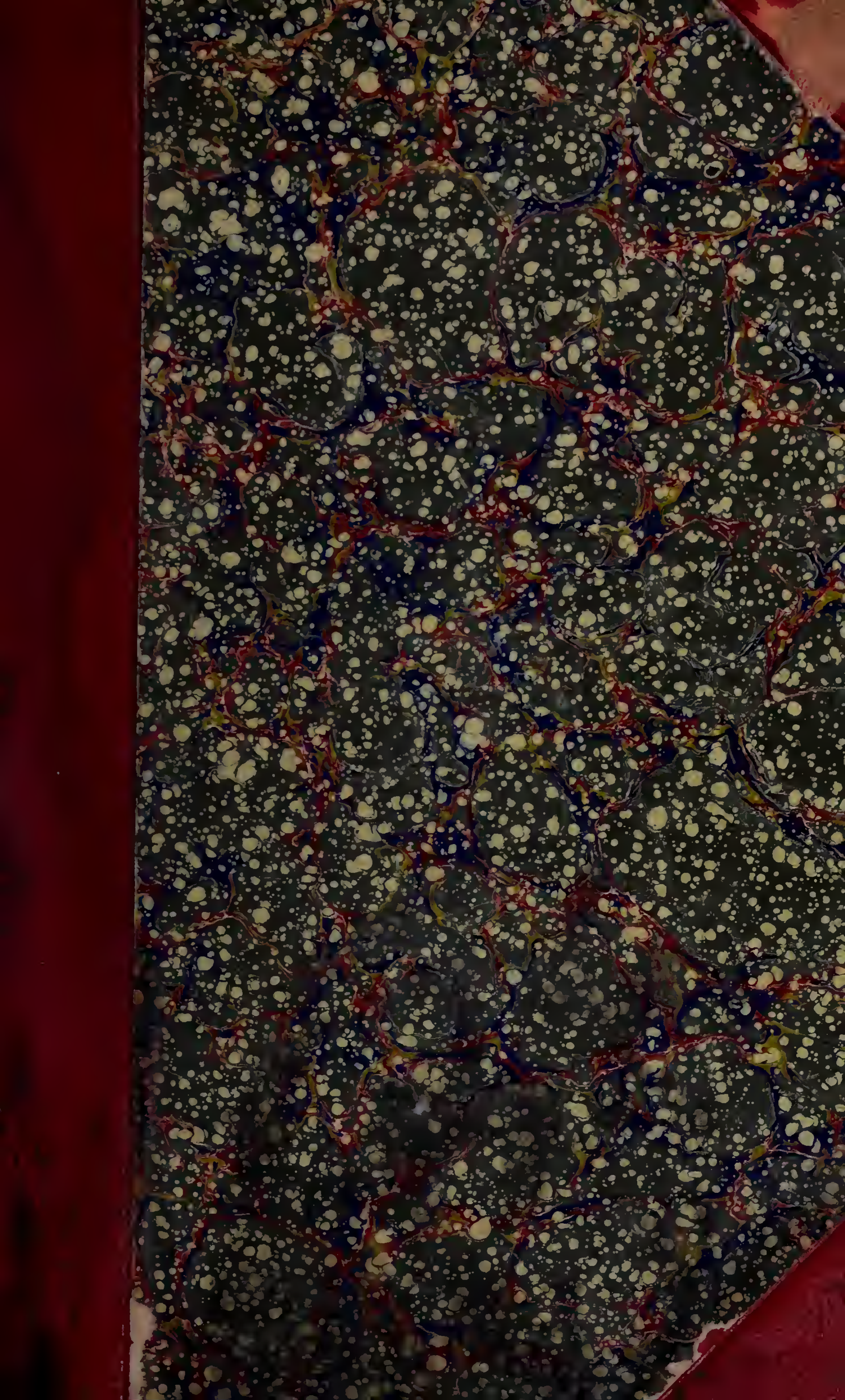


ÉTUDES IRANIENNES



VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN.
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

ÉTUDES IRANIENNES

PAR

JAMES DARMESTETER



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67 RUE DE RICHELIEU, 67

1883.

A MONSIEUR

ADOLPHE RÉGNIER

HOMMAGE

RECONNAISSANT ET RESPECTUEUX.

PRÉFACE

Je réunis dans ces deux volumes un certain nombre d'Études relatives à l'histoire des langues et des croyances de l'Iran.

Le premier volume est un Essai de grammaire historique de la langue persane, depuis la langue des Achéménides jusqu'à nos jours. Cet Essai est la refonte d'un travail manuscrit que l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres a honoré du prix Volney en 1881. J'ai supprimé ou réduit un certain nombre de chapitres relatifs à des faits suffisamment connus (phonétique des consonnes initiales; système du perse et du zend, comparés entre eux et avec le sanscrit), me contentant de les résumer en quelques mots; le lecteur n'a sur ces points qu'à se reporter à la Phonétique zendo-perse donnée par M. Spiegel dans sa Grammaire zende et au *Compendium* de Schleicher. J'ai en retour donné plus de développement aux faits de syntaxe, que j'ai étudiés, non pas à part et d'ensemble, mais au fur et à mesure que l'histoire de la morphologie les amenait sous l'étude : la syntaxe persane a cela de propre que son histoire ne peut se séparer de l'histoire de la morphologie, parce qu'au fond du changement des formes persanes se trouve un changement de construction[1].

1. Voir page 320.

Le second volume se compose de cinq parties distinctes.

I. *Mélanges d'histoire et de littérature iranienne* (pp. 3—92) : c'est un choix d'articles publiés dans la *Revue Critique* et traitant de diverses questions relatives à l'histoire ancienne de l'Iran, à la métrique zende, à la langue et à la littérature pehlvie, aux dialectes. Je reproduis ces articles tels qu'ils ont été publiés, avec quelques modifications de forme insignifiantes : les additions ont été marquées par des parenthèses.

II. *Indo-Iranica* (pp. 96—126) : les cinq études de cette section ont paru dans les *Mémoires de la Société de Linguistique* : mais je les ai remaniées librement.

III. *Lexicographie* (pp. 130—184) : la plupart de ces études sont inédites : quelques-unes seulement ont paru dans les *Mémoires* cités plus haut, à une époque déjà ancienne, mais ont été également remaniées et refondues.

IV. *Mythologie et Légende* (pp. 187—251); études portant sur les mythes et les légendes de l'Avesta et du Shâh Nâmeh, la plupart inédites.

V. *Traductions indigènes des Yashts* (pp. 253—fin) : je donne ici, avec les explications nécessaires, le texte inédit de traductions pehlvies, persanes et sanscrites, d'une partie des Yashts: ce sont les versions dont je me suis servi pour ma traduction des Yashts dans la collection des *Sacred books of the East*. Jusqu'ici on n'a guère traduit les Yashts qu'avec le seul et décevant secours de l'étymologie: les collections de Paris et de l'East-India Office Library contiennent cependant, pour une grande partie des Yashts, des secours analogues à ceux que nous possédons pour le reste de l'Avesta, c.-à-d. des traductions anciennes

dérivant des Parses mêmes. Je donne ici ce que j'ai trouvé de plus important dans ce genre : la part de l'Avesta pour laquelle nous sommes absolument sans secours traditionnel se trouve ainsi sensiblement réduite. Pour la part qui reste, j'ai essayé de montrer dans la quatrième Section de cet ouvrage que plus d'une fois, à défaut de traduction en règle, le Shâh Nâmeh donne la clef des Yashts avec plus de sûreté que les combinaisons étymologiques les plus ingénieuses, parce que c'est la même histoire qu'il raconte en d'autres termes.

20 Octobre, 1882.

JAMES DARMESTETER.

ÉTUDES IRANIENNES

TOME PREMIER

ÉTUDES SUR LA GRAMMAIRE HISTORIQUE
DE LA LANGUE PERSANE.

ÉTUDES

SUR LA

GRAMMAIRE HISTORIQUE DE LA LANGUE PERSANE.

PREMIÈRE PARTIE.

ESQUISSE DE L'HISTOIRE DE LA LANGUE PERSANE.

§ 1. — Dans les pages suivantes j'entends par *langue persane,* non pas le persan proprement dit, c'est-à-dire la langue de la Perse moderne, dont le type le plus pur se trouve dans le Livre des Rois de Firdousi (Xe siècle) et qui n'a point subi d'altération sensible depuis cette époque jusqu'à nos jours : j'entends toute l'étendue du développement linguistique dont le persan moderne est le dernier moment et qui comprend trois moments et trois formes : le *vieux perse*[1], qui est la langue de la Perse sous les Achéménides; le *pehlvi,* qui est la langue de la Perse sous les Sassanides; le *persan,* qui est la langue de la Perse sous l'Islam.

CHAPITRE I.

LE PERSE.

§ 2. Le perse. — Le *perse* est la langue dont se sont servis dans leurs inscriptions les rois de la dynastie Achéménide. Comme ces rois étaient originaires de la province de Perse proprement dite, la *Perside,* le *Farsistan* moderne, et qu'ils se représentent eux-mêmes comme les rois de la Perse *(Pârça)* au sens étroit du mot, il n'est pas douteux que l'idiome dont ils se servent ne soit la langue de la province de Perse, à tout le moins la langue littéraire. C'était donc la langue qui s'écrivait et très probablement qui se parlait à Persépolis, à Istakhar.

1. Pour abréger, je dirai *Perse* pour désigner la langue des Achéménides.

Inscriptions perses. — Les textes de la langue perse ne consistent qu'en inscriptions, au nombre de trente environ, la plupart très courtes et répétant les mêmes formules : la plus importante par son étendue et son contenu est l'inscription de Darius à Behistoun, qui comprend à elle seule dix fois plus de mots que toutes les autres ensemble.

Les inscriptions perses courent sur une durée de deux siècles; la plus ancienne est l'inscription du tombeau dit de Cyrus qui ne contient que quatre mots [1], et qui est probablement du temps de Cyrus ou au plus tard de Cambyse; la plus récente est celle d'Artaxerxès Ochus (361—336).

Décomposition de la langue à la fin de la période perse. — De l'inscription de Cyrus à celle d'Artaxerxès Ochus, la langue a changé, elle s'est corrompue : le système de la déclinaison, déjà ébranlé, comme on le verra (§ 94), dès la période la plus ancienne que nous connaissions de la langue perse, est en pleine décomposition. Les thèmes en *i* se réduisent aux thèmes en *a;* on reproduit gauchement les anciennes formules avec barbarismes, parce qu'on ne comprend plus la valeur des formes : *bûmi,* terre, devient *bûmâ; shiyâti,* prospérité, devient *shiyâtâ; tya mana kartam,* quod mei factum, devient *tya mâm kartâ,* quod me facta, etc.

Les inscriptions perses sont déchiffrées, lues et comprises. Elles forment relativement une des branches de la philologie orientale les mieux connues et où il reste le moins à faire. Elles ont été déchiffrées simultanément en 1836 par Burnouf, à Paris, par Lassen à Bonn, par le Colonel Rawlinson à Téhéran, et expliquées à l'aide du sanscrit et du zend; plus tard, M. Oppert a précisé dans les détails l'œuvre de ses prédécesseurs, d'une part en faisant entrer en ligne un nouvel élément d'interprétation, les traductions assyriennes [2] de ces inscriptions, lesquelles n'ont été lues et expliquées d'abord qu'à l'aide du texte perse, mais qui à présent peuvent rendre au perse une partie de ses services; d'autre part, en s'adressant pour l'explication des

1. *Adam Kurush khshâyathiya Hakhâmanishiya* : Ego Cyrus, rex, Achaemenides.

2. Et plus récemment les traductions dites du second système (selon M. Oppert *médiques; Revue critique,* 1880, 21 juin). — J. Oppert, *Les Inscriptions des Achéménides, Journal Asiatique,* 1851; *Le peuple et la langue des Mèdes,* 1879.

formes et des sens, non plus à la grammaire comparée générale, mais à la grammaire persane propre. La philologie perse a ainsi cessé d'être une branche de la grammaire comparée, une dépendance de la philologie sanscrite, et elle s'est constitué son domaine propre.

§ 3. Particularités orthographiques du perse : danger qu'il y a à les prendre pour des particularités de la langue. — Les matériaux fournis par les inscriptions perses sont dès à présent, grâce à la perfection à laquelle a été portée cette branche de la science, d'un emploi sûr et sans péril.

Il n'existe qu'une cause d'erreur, qui n'a pas été suffisamment signalée, je crois : elle consiste dans certaines particularités du système d'écriture perse.

Chute apparente de la nasale appuyée. — On a reconnu depuis longtemps que cette écriture ne rend pas tous les sons et que, par suite, la lecture des sons écrits ne rend pas tous les sons prononcés. Par exemple, *n* devant les consonnes n'est pas écrit : les pluriels de la troisième personne en *anti* sont écrits comme les singuliers correspondants en *ati;* il est clair que cet *n* qui marque le pluriel de la 3ᵉ personne dans toutes les langues aryennes, qui le marque et dans la langue sœur du perse, le zend, et dans les deux langues dérivées du perse, le pehlvi et le persan, comme sur toute l'étendue des dialectes persans, n'a pu manquer qu'à l'orthographe, et non à la prononciation. De même, le mot qui signifie « serviteur » et qui s'écrit *badaka,* a dû certainement se lire *bandaka,* car c'est le pehlvi *bandak* (وسو), persan بنده *(banda),* dérivé de **banda,* le zend *bañda* (lien), sanscrit *bandha* (germanique *band*)[1].

Chute apparente de h. — De même l'aspirée *h* est souvent omise, surtout devant *u* : on écrit *uvaçpa,* aux bons chevaux; *ushka,* sec; *Uvârazmi* (nom de peuple); *Uvakhshat(a)ra* (nom d'homme); mais certainement on prononçait *huvaçpa, hushka, Huvârazmi, Huvakhshat(a)ra;* comme le prouvent, non seulement les formes zendes et étymologiques *hvaçpa, hushka, Hvâirizem, hvâkhshathra;* mais les formes transcrites ou dérivées du perse : Χοάσπης, خشک *(khushk),* خوارزم *(khvârazm)*[2].

1. Pour des exemples analogues en pehlvi, voir plus bas, p. 26, note 1.

2. Le nom propre étrange *Vaumiça* prendra de même une physionomie plus naturelle si on lit *Va-u-miça,* c'est-à-dire *Vahu*-miça, « *à bon* miça ».

Il en est de même dans d'autres cas non relevés, où la lecture du texte écrit a conduit à supposer des altérations phonétiques, là où il n'y a qu'une imperfection d'orthographe. Le nom d'Ormazd écrit *Aura* doit en réalité se transcrire *Aüra : Aura* n'est pas la réduction dissyllabique de *Ahura* par chute de l'aspirée, ni le premier exemple de la forme postérieure Ωρο- ; *Aura* est *A-[h]u-ra*, et la preuve, c'est que les inscriptions assyriennes, qui le transcrivent souvent suivant la lecture apparente, le transcrivent aussi avec l'aspirée, *Akhurmazda*, ce qu'elles ne feraient point si dans la prononciation on n'en avait entendu une.

thâti. — L'on a admis également, sur la foi de l'orthographe perse, que le verbe *thah*, « faire une proclamation », faisait à la troisième personne du singulier *thâti*, contracté de *thahati*, par chute de *h* et contraction des deux *a* qui restent; à la seconde personne *thâhi*, par contraction de *thahahi*. Il est bien difficile d'admettre une pareille altération, à côté de formes comme *athaham*, j'ai proclamé, *athaha*, il a proclamé. En fait, il n'y a ici qu'une illusion de l'orthographe; le groupe qu'on lit en une syllabe *thâ* et qui est composé du signe 𐎰, *tha*, et du signe 𐎠, *a*, est en réalité dissyllabique et doit se lire *tha-a*. Il y a plus : une forme *thahati*, *thahahi*, comme celle dont on veut dériver *thâti*, *thâhi*, serait irrégulière; car la racine du verbe contient une nasale : zend *çañhati*, sanscrit *çañsati*[1]; or, la nasale étant omise dans l'alphabet perse, il suit que le mot lu *thâti* doit en réalité se lire *thã-a-ti*, c'est-à-dire *thãhati*.

taumâ. — Le mot qui signifie germe, origine, race, en zend *taokhma*, en pehlvi *tokhm*, en persan تخم *(tokhm)*, est écrit en perse 𐎫𐎢𐎶𐎠, *taumâ*, c'est-à-dire que l'aspirée *kh* serait tombée : en effet, il est impossible d'admettre que *taumâ* soit une formation parallèle, mais indépendante, par exemple d'une racine *tu*; car le *k* fait partie essentielle de la racine, qui est *tuc* et se retrouve dans le sanscrit *tuc*, descendance (Rig Veda, VI, 48, 9; VIII, 27, 14; 18, 18), dans le sanscrit *tuk-a* (*su-tuka*, qui a bonne descendance), dans le sanscrit *tok-a*, descendance; *toka-vat*, qui a des enfants; enfin dans le sanscrit *tok-man*, identique au zend *taokhma*; cette racine *tuc* est très probablement celle qui a donné en grec, d'une part, le groupe ἔ-τεκ-ον, τέκ-ος, τέκ-νο-ν, τοκ-εύ-ς; d'autre part, le groupe

1. Latin *censere*, émettre un avis.

τεύχ-ω; de cette racine *tuc* s'est formé régulièrement le sanscrit *tokman*, le zend *taokhma;* nulle trace, nulle part, d'une racine *tu*, ayant le sens d'*engendrer;* et comme le pehlvi et le persan, représentants directs du perse, présentent le *kh*, il faut conclure que le perse *taumâ* cache un mot réel *taukhma*, et qu'ici encore l'irrégularité de la forme se réduit à une irrégularité orthographique. L'harmonie des formes se rétablira si l'on admet que le *u* de *taumâ* cache, comme dans *uvaçpa*, comme dans *Uvârazmi*, comme dans *Urakhshat(a)ra*, comme dans *ushka*, une aspiration, finale seulement, au lieu d'être initiale, et que comme *aura* doit se lire *a-hu-ra*, ainsi *taumâ* doit se lire *ta-uh-mâ*.

D'une façon générale, toutes les fois qu'il y a une contradiction phonétique entre le perse et le persan, il faudra se demander tout d'abord si cette contradiction ne serait pas purement apparente et due à la seule insuffisance du système graphique adopté par les Perses.

Sous ces réserves, les matériaux fournis par les inscriptions sont d'un usage sûr. Malheureusement, ils sont peu nombreux : le vocabulaire perse, tel que nous le connaissons, ne dépasse pas quatre cents mots[1].

L'insuffisance du matériel perse est en partie comblée par une série indépendante du perse et qui n'appartient pas à la série linguistique dont nous faisons l'histoire, mais qui est infiniment plus riche et offre avec le perse des affinités assez étroites et des rapports assez précis, pour que les éléments qu'elle fournit nous fassent arriver en toute sécurité aux équivalents perses correspondants que nous ne connaissons pas directement. C'est le zend.

CHAPITRE II.

Le zend.

§ 4. Le zend. — Le *zend* est la langue des livres sacrés des Parses. Les textes zends sont l'*Avesta* proprement dit (le Yaçna, le Vispêred, le Vendidad, les Yashts, le Khorda Avesta) et des fragments de textes perdus conservés dans les traités

1. Les inscriptions du second système nous fournissent quelques mots perses nouveaux, transcrits en médique (ou susien) : ce sont *daini-dâtar*, législateur, et un terme technique de sens inconnu, *yana*.

pehlvis (l'*Aogemaidê,* le *Nîrangistân,* les *Commentaires pehlvis* sur le Yaçna et le Vendidad); joindre à cela quelques mots, qui ne se trouvent point dans nos textes et qu'enregistre le dictionnaire zend-pehlvi désigné sous le nom de *Farhang Oîm yak.*

Bien que l'étendue de ces textes, que des découvertes ultérieures pourront d'ailleurs augmenter, soit peu de chose en regard des grandes littératures de l'Inde ou de la Grèce, elle est infiniment considérable en regard des textes perses. Le vocabulaire zend contient environ quatre mille mots.

État imparfait de la connaissance du zend. — Malheureusement l'intelligence des textes zends n'est pas aussi avancée que celle des textes perses : il ne s'agit pas ici, comme là, de textes historiques, c'est-à-dire de textes qui se meuvent dans un cercle d'idées simples et bien définies, et d'expressions simples et courantes, plus ou moins communes à toutes les langues aryennes d'Asie. Il s'agit de textes religieux, de rituel, de législation sectaire, d'effusions lyriques, morales, métaphysiques. La grammaire comparée, qui a tant contribué, sous la main puissante de Burnouf, à constituer l'étude du zend, trouve toujours, plus ou moins vite, les limites de sa force quand il s'agit d'entrer dans le détail précis d'idées abstraites ou légales. Le progrès dans l'intelligence du texte repose surtout sur les progrès réalisés dans l'étude de l'interprétation traditionnelle transmise par les Parses; mais les difficultés spéciales de cette étude secondaire, dues à la nature étrange des textes où nous la trouvons (voir §§ 7—12), retardent d'autant l'intelligence des textes zends proprement dits. Or, l'on ne peut faire usage, pour l'histoire de la langue, des éléments qu'offre le zend qu'autant que le sens de ces éléments aura été établi d'une façon précise : jusqu'ici, par une nécessité d'ailleurs inévitable, l'on a été trop porté à expliquer les mots zends par leur étymologie, tandis qu'au contraire c'est le sens des mots zends établi par la tradition et la comparaison des passages parallèles qui le plus souvent est seule capable d'éclairer sur leur étymologie. Nombre de rapprochements courants, acceptés dans les livres de grammaire comparée, ne tiennent pas devant l'étude des textes, parce que c'est le rapport plus ou moins fortuit d'un mot zend avec un mot sanscrit qui a fait attribuer au premier un sens qu'il n'a pas et qui, reçu ensuite par la grammaire comparée, a semblé justifier et mettre hors de doute l'étymologie même

à laquelle il doit naissance. Nous rencontrerons plus d'un exemple de cette erreur.

§ 5. Indépendance réciproque du perse et du zend. — Le zend et le perse sont deux rameaux indépendants l'un de l'autre, c'est-à-dire que ni le zend ne dérive du perse, ni le perse du zend et qu'aucun des deux n'est un moment du développement de l'autre.

Le perse ne dérive pas du zend : le génitif des thèmes en *a* est en perse *hya*, représentant exact de la forme primitive *sya;* elle est en zend *hê*, par contraction de *ya* en *ê; hê* vient régulièrement de *hya, hya* ne peut venir de *hê.* — Dans une série de mots (§ 15) *d* perse est représenté par *z* en zend; *z* peut venir de *d*, mais non *d* de *z*. — Dans une autre série (§ 15) le perse a *rt*, le zend a *sh; rt* ne peut venir de *sh.* — L'infinitif est régulièrement en zend en *têê*, datif d'un thème en *ti;* en perse, en *tanaiy*, locatif d'un thème en *tana;* point d'infinitif perse en *têê*, ni zend en *tanaiy*.

Le groupe primitif *kt*, dont le premier élément est régulièrement aspiré en zend et en perse *(kht)*, s'amollit souvent en zend en *khd* : *ukhdha* («dit» pour *ukhta*); le nom de Bactres, qui est régulièrement *Bâkhtri* en perse (gr. βάκτρα), est en zend *Bâkhdhi*: *Bâkhdhi* peut dériver de *Bâkhtri; Bâkhtri* ne peut dériver de *Bâkhdhi*.

Le perse ne dérive donc pas du zend : plusieurs des faits précédents pourraient se concilier avec l'hypothèse inverse, à savoir que le zend dérive du perse : *kht* perse étant le primitif de *khdh* zend; *z* pouvant phonétiquement dériver de *d; sh* de *rt; hê* dérivant de *hya;* et il se trouve qu'une partie de l'Avesta, rédigée dans un dialecte spécial, les Gâthas, possède encore le génitif en *hya* du perse que le zend commun change en *hê*. Mais la différence radicale et irréductible des infinitifs ne peut s'expliquer que par l'indépendance des deux langues. La présence du *ṛ* voyelle du sanscrit en zend (sous la forme *ere*) prouve encore que le zend ne vient pas du perse, car le perse *n'a plus* le *ṛ* voyelle (§ 15). Ajoutez à cela la forme du relatif qui est *ya* en zend comme en sanscrit et en grec (ὅς), tandisque le perse a une forme composée et non primitive, *hya.* Voilà deux cas où le zend est plus primitif que le perse et par suite ne peut dériver de lui.

Un certain nombre de mots usuels et d'un usage constant varient du zend au perse : *dire* est toujours en zend *mru,* en perse *gaub ; mru* est inconnu en perse, *gaub* est inconnu en zend.

Beau se dit en zend *çrîra,* en perse *naiba;* le pehlvi et le persan ignorent *çrîra* et ne connaissent que les dérivés de *naiba,* phl. *nîvak,* p. *nîk.*

Montagne se dit en zend *gairi,* en perse *kaofa; gairi* est inconnu en perse; *kaofa* est inconnu en zend au sens de montagne.

Ces formes et ces emplois si spéciaux prouvent l'indépendance des deux dialectes. Quand nous entrerons dans le détail des formes persanes, les preuves se multiplieront (§ 16).

§ 6. Patrie du zend. Le zend est la langue de la Médie : c'est le médique. — L'âge et la patrie du perse sont connus d'une façon directe et précise : c'est la langue de la période des Achéménides, c'est la langue de la province de Perse. L'âge et la patrie du zend sont inconnus : on ne peut les déterminer que par induction.

L'on admet généralement que le zend est la langue de la *Bactriane* et on lui a donné le titre de *Vieux Bactrien* ou d'*Iranien de l'Ouest.* Cette hypothèse ne repose en dernière analyse que sur les trois données suivantes :

1° Le zend n'est pas la langue de la Perse.

2° C'est en Bactriane que, selon la tradition, Zoroastre a fait sa première conquête importante, le roi Gushtâsp.

3° La géographie de l'Avesta ne connaît que l'Ouest de l'Iran.

Le premier fait est exact, mais purement négatif; il exclut la Perse de la question, mais laisse libre tout le reste de l'Iran.

Le second fait est exact, mais prouve seulement que la Bactriane joue un grand rôle dans l'histoire de l'épopée religieuse du Zoroastrisme : les luttes soutenues par les Iraniens contre les Touraniens idolâtres, et dont la Bactriane, par sa position géographique, était le théâtre naturel, devaient nécessairement attirer la pensée des fidèles sur cette partie de l'Iran où les adorateurs de Mazda et les adorateurs des Daêvas étaient aux prises, et qui formait l'avant-poste d'Ormazd en face de l'idolâtrie barbare; il est même fort possible que les légendes sur la conversion de la Bactriane et du roi Gushtâsp nous laissent un souvenir historique des conquêtes du Zoroastrisme à l'occident. Mais nulle part la Bactriane n'est représentée comme le

berceau de Zoroastre et du Zoroastrisme; la tradition parsie est unanime et constante à placer ce berceau, non à l'Ouest, en Bactriane, mais à l'Est, en Atropatène; et non seulement la tradition parsie, mais l'Avesta même; car :

3° Le troisième fait avancé est inexact : l'Avesta connaît le Nord et l'Est de l'Iran aussi bien que l'Ouest : le premier chapitre du Vendidad, qui décrit l'Iran tel que le connaissent les auteurs du Vendidad, ouvre l'énumération des régions iraniennes par l'*Êrân Vêj*, baigné par la Bonne Dâitya (I, 3); or, l'Êrân Vêj est limitrophe de l'Atropatène [1] et la Bonne Dâitya est l'Araxe. Il connaît également le Nord : car il cite Ragha, le Ῥαγαί des Grecs, le Raï des modernes, en Médie.

Or, c'est précisément à l'Est et au Nord que non seulement la tradition, mais l'Avesta même, place le centre et le berceau de la religion zoroastrienne. La tradition parsie fait naître Zoroastre en Adarbaijân (Atropatène) et d'une façon plus précise à Shîz, la Γάνζα des Byzantins, célèbre sous les Sassanides par la sainteté de son sanctuaire où les rois de Perse se rendaient en pélerinage à leur avènement; l'Avesta même confirme cette tradition en faisant naître Zoroastre aux bords de la Dareja dans l'Êrân Vej, et c'est sur une montagne au bord de ce fleuve qu'il reçoit la révélation (Vend. XIX, 4, 11). Or, selon la tradition parsie, c'est sur le mont Sabîlân, près de Shîz, qu'il reçut la loi et précisément du mont Sabîlân coule la *Darah* qui se jette dans l'Aras, dans la Bonne Dâitya, le fleuve de l'Êrân Vêj [2].

Selon une autre tradition conservée par le Commentaire pehlvi du Vendidad, c'est à Ragha que serait né Zoroastre, et un passage célèbre du Yasna prouve l'existence à Ragha d'un état sacerdotal, où le grand prêtre, *le Zarathushtra*, était le gouverneur de la province et cumulait le pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel. Partout ailleurs, dit le Yaçna, il y a cinq degrés de chefs : « le chef de maison, le chef de bourg, le chef » de district, le chef de province, et Zoroastre (peut-être : *le* » Zoroastre) est le cinquième. Ainsi en est-il dans tous les pays, » excepté dans Ragha, la ville de Zoroastre. Dans Ragha, la ville » de Zoroastre, il y a quatre chefs : le chef de maison, le chef » de bourg, le chef de district, et (le) Zoroastre est le qua-

1. *The Vendidâd translated*, p. 3.

2. Sur toute cette question, voir *The Vendidâd translated*, Introduction, III, § 15 sq.

» trième. » (XIX, 18 [50].) Autrement dit, le grand prêtre à Ragha tenait la position du *Dahyuma*, du chef de province. Ce renseignement précieux est confirmé par deux sources indépendantes : d'une part, Ammien Marcellin (XXIII, 6) nous atteste l'existence d'un état sacerdotal mage en Médie; d'autre part, les historiens de la conquête arabe parlent d'une forteresse près de Rai, Ustûnâvend, siège de la puissance du « Chef des Mages » au temps du Magisme, et dont la destruction par Khaled mit fin au pouvoir du dernier « Chef des Mages » [1].

La conclusion qui s'impose, c'est que la tradition parsie et l'Avesta, confirmés par des témoignages étrangers, voient le centre et le berceau du Zoroastrisme, soit en Atropatène, soit à Raï [2], dans l'un et l'autre cas en Médie. Entre les deux traditions nous ne pouvons choisir en toute assurance : je crois pour ma part, d'après les termes du texte pehlvi qui nous transmet les prétentions de Raï, que ces prétentions sont plus récentes et moins autorisées, car l'auteur qui les transmet ne semble pas les admettre; le texte zend proprement dit prouve seulement que le Magisme était fortement organisé à Raï, ce qui a pu inspirer aux Mages du pays l'ambition naturelle de faire de Zoroastre un de leurs compatriotes. Je crois que les droits de l'Atropatène sont mieux établis, et que c'est de là que le Zoroastrisme a pris sa course de l'Est à l'Ouest. En tout cas, le *Zoroastrisme est une chose médique,* et l'*Avesta est l'œuvre des prêtres mèdes.*

Or, la comparaison des textes avestéens avec ce que les anciens nous disent des croyances et des pratiques des Mages prouve que l'Avesta nous présente la croyance des Mages du temps d'Hérodote, d'Aristote, de Théopompe; d'autre part, les anciens sont unanimes à entendre par Mages les prêtres de la Médie [3]. Il suit de là, par le témoignage externe des classiques joint au témoignage intrinsèque des livres zends et de la tra-

1. *Ibidem.* Cf. Spiegel, *Deutsche Morgenl. Gesellsch.* XXXV, 629.

2. Le Dabistan (I, 263) a les deux traditions.

3. Il est probable que les Mages tiraient leur nom de la tribu médique des Μάγοι (Hérodote I, 101), où le sacerdoce médique se serait exclusivement ou plus particulièrement recruté. Strabon regarde les Mages comme une tribu sacerdotale (τὸ τῶν Μάγων φῦλον, XV, 14); Sozomène (*Hist. Eccl.* II, 9) nous parle de l'hérédité de la prêtrise dans la tribu sacerdotale (φῦλον ἱερατικόν).

dition native, que l'Avesta est l'œuvre des Mages, que le *zend est la langue de la Médie ancienne*, et que l'on aurait le droit de remplacer le nom impropre de *langue zende* par le terme de *langue médique*.

L'on conçoit à présent l'indépendance des deux langues, *zende* et *perse*. Ce sont les langues des deux grandes civilisations de l'Iran, la Médie et la Perse, si longtemps indépendantes l'une de l'autre.

La seconde question : quel est l'âge du zend? est moins susceptible d'une réponse précise. J'ai essayé ailleurs de montrer que l'Avesta contient des morceaux écrits après notre ère et que l'on a pu continuer à écrire le zend jusqu'au commencement du IVe siècle, époque où le Canon a été fermé[1]. D'autre part, le fond des idées exprimées est aussi ancien que les renseignements historiques les plus anciens que nous possédons sur l'histoire religieuse de l'Iran, et je crois possible et probable que les parties anciennement rédigées de l'Avesta, les Gâthas ou Hymnes, aient existé déjà au temps d'Hérodote.

L'indépendance du zend et du perse empêche de tirer de leur comparaison aucune conclusion chronologique : le zend est, en général, moins bien conservé que le perse (réserve faite de la part des copistes dans cette corruption, part certainement considérable); mais les langues sœurs ne se précipitent point du même pas et l'italien du XIXe siècle a des formes plus archaïques que le français de la chanson de Roland. Il est probable que les deux langues sont contemporaines, et le seul mot *mède* transmis par Hérodote nous reporte en effet à une forme zende spécifique : c'est le nom du chien *σπάκα* (I, 110); *chien* se dit en zend *çpan* (sanscrit *svan*, *κύων*), d'où un dérivé *çpaka* dont le sens précis est incertain entre le substantif et l'adjectif (*canis* ou *caninus*), mais qui, en tout cas, s'il était d'abord adjectif, a pris plus tard la valeur substantive; car le persan offre la même formation, avec le sens substantif; seulement, et ici est l'intérêt du mot, le persan, qui est *çag* سگ, suppose une forme perse **çaka* dans laquelle le perse a réduit le groupe *çva (*çua)* en *ça*, comme il le fait dans *viça* pour *viçpa*, dans *aça (açabâra)* pour *açpa*, au lieu de le transformer en *çp* comme le zend le fait régulièrement. Ainsi le mède *çpaka* est de forme zende et non perse.

1. *The Vendîdâd translated*, Introd. III, §§ 9 – 10.

Quand le zend s'est éteint, on ne le sait, ni même s'il s'est éteint. Il est possible que tel dialecte moderne de la Perse soit le dernier héritier de la langue sacrée du Zoroastrisme. C'est naturellement dans la Médie ancienne qu'il faut le chercher. La recherche est difficile : d'une part, à cause de l'invasion de jour en jour grandissante des termes persans dans les dialectes, ce qui ruine leur physionomie propre ; d'autre part, à cause de la parenté étroite du zend et du perse : au temps de Strabon encore les Mèdes et les Perses se comprenaient, c'est-à-dire que le zend et le perse étaient encore aussi proches que possible, et les différences fugitives des deux langues ne se seront pas nécessairement accentuées avec le temps : elles ont pu aussi bien s'effacer, le zend perdant les particularités qui le distinguaient. Enfin, et c'est là une cause matérielle, qui n'est point durable il est vrai, mais qui arrête toute recherche approfondie à l'heure présente, il n'y a guère qu'un dialecte, le kurde, pour lequel on ait recueilli un matériel suffisant d'étude.

CHAPITRE III.

Le pehlvi et le parsi.

§ 7. Le Pehlvi. — De la chute des Achéménides à l'avènement des Sassanides, une étendue de cinq siècles, nous n'avons pas de document écrit de la langue de Perse. Les princes Arsacides, la dynastie Parthe, ne nous ont pas laissé d'inscriptions ; ils ont laissé des médailles, mais à légendes grecques : vers la fin cependant de cette dynastie paraissent quelques médailles dont les légendes sont en un caractère et une langue nouvelles : avec leurs successeurs Sassanides, ce caractère et cette langue apparaissent dans toute une série d'inscriptions et dans une littérature manuscrite considérable : ce caractère et cette langue sont le caractère dit *pehlvi* et la langue dite *pehlvie.*

Dans l'histoire de la langue persane, c'est le *pehlvi* qui est le moment important et principal. L'on connaît et l'on comprend le perse, l'on connaît et l'on comprend le persan moderne ; dans l'une et dans l'autre langue les formes phonétiques et grammaticales sont claires et connues d'une façon précise. Mais entre les mots et les formes du perse, les mots et les

formes du persan, il y a un abîme : c'est le pehlvi qui doit le combler et livrer l'intermédiaire. Malheureusement des difficultés d'un ordre spécial, et dont l'équivalent ne se rencontre dans aucun autre système de langue, compliquent infiniment la recherche. Ces difficultés sont de deux sortes : les unes tiennent au système d'écriture dans lequel sont rédigés les textes, soit inscriptions, soit manuscrits; les autres tiennent au caractère même de la langue.

§ 8. L'écriture pehlvie. Importance des questions d'écriture dans l'étude du pehlvi. — Quant à l'écriture, les textes pehlvis se divisent en deux classes bien tranchées : inscriptions et manuscrits.

L'alphabet est bien originairement le même dans l'un et l'autre groupe, et l'alphabet des manuscrits dérive de l'alphabet des inscriptions; mais en passant de la sculpturale du roc à la cursive des manuscrits, deux changements se sont produits : d'une part, certaines lettres primitivement différentes se sont confondues, de sorte qu'un seul et même signe arrive à représenter plusieurs sons absolument différents; d'autre part, les lettres primitivement séparées et distinctes se sont liées et la rencontre fréquente de caractères polyphones ayant deux, trois, quatre et parfois jusqu'à cinq valeurs différentes, a porté les incertitudes de lecture jusqu'à la deuxième, la troisième, la quatrième et parfois jusqu'à la cinquième puissance.

Polyphonie; origine de la polyphonie. — Le germe de la polyphonie était déjà dans l'alphabet des inscriptions. Cet alphabet, dérivé de l'alphabet araméen, ayant à rendre un système de langue dont tous les sons n'existaient pas dans l'idiome sémitique pour lequel était fait cet alphabet, devait, soit s'enrichir de signes nouveaux, soit transporter plusieurs valeurs sur un signe unique. Par exemple, l'alphabet sémitique ne connaissait point les sons palataux *c, j;* le pehlvi adopta pour le son *c* le signe d'un son qu'il ne possédait pas, mais qui se rapprochait assez du son *c*, le *tsade* (moabite 𐤑, pehlvi 𐭰) et il employa le même signe pour rendre le son faible de *c*, ou *j*.

A côté de cette polyphonie voulue et raisonnée, se développait par la dégradation graphique une polyphonie non voulue : l'alphabet sémitique distinguait exactement le son *v* (moabite 𐤅, hébreu ו), du son *r* (moabite 𐤓, hébreu ר); le pehlvi des ins-

criptions confondit peu à peu les deux caractères qui se transformèrent l'un et l'autre en 𐭥.

De ces deux polyphonies, la première est relativement peu dangereuse; car, portant sur des sons de même ordre, elle ne laisse incertain que leur degré et non leur nature; quand je rencontre le signe 𐭰, je suis certain que j'ai devant moi une palatale, et souvent l'étymologie réduira le champ de l'incertitude et me forcera à lui donner le son dur *c* ou le son faible *j*.

La polyphonie dérivée de l'altération graphique est au contraire une source perpétuelle d'incertitudes; car la nature même du son est en question, et par suite la lecture totale et l'interprétation sont compromises.

Alphabet des inscriptions. — Voici l'alphabet pehlvi des inscriptions[1] :

Moabite		Pehlvi		
	𐤀		𐭠	*a*
	𐤁		𐭡	*b*
	𐤂		𐭢	*g*
	𐤃		𐭣	*d*
	𐤄		𐭧	*h kh*
	𐤅		𐭥	*v*
	𐤆		𐭦	*z*
	𐤉		𐭩	*i*
	𐤊		𐭪	*k*
	𐤋		𐭫	*l*
	𐤌		𐭬	*m*
	𐤍		𐭭	*n*
	𐤎		𐭮	*s*
	𐤐		𐭯	*p f*
	𐤑		𐭰	*c j*
	𐤓		𐭥	*r*
	𐤔		𐭱	*sh*
	𐤕		𐭲	*t*

1. Je laisse de côté l'alphabet dit *Chaldéo-pehlvi* dans lequel est rédigée l'inscription de Sapor à Hâjîâbâd, parce qu'on la possède en double

Les signes polyphones sont comme on voit:

1° ꝗ, qui représente à la fois *p* et *f*, polyphonie existant déjà dans l'alphabet type, et qui existe d'ailleurs dans tous les alphabets sémitiques [1].

2° [pehlevi], qui représente à la fois *c* et *j*; polyphonie voulue.

3° [pehlevi], qui représente à la fois *h* et *kh*. L'alphabet type possédait des signes pour les deux sons (moabite [signe] et [signe]; phénicien [signe] et [signe]; hébreu ה et ח). L'ancien alphabet pehlvi, le Chaldéo-pehlvi [2], possédait également les deux signes ([signe] et [signe]); le pehlvi commun a laissé tomber le signe de *kh*, d'accord en cela avec la tendance de la prononciation persane qui ne distingue pas aisément les divers degrés de l'aspiration et passe volontiers du degré faible au degré fort (§ 86).

4° [pehlevi], qui représente à la fois *v* et *r*, polyphonie née de dégradation graphique.

Malgré les difficultés réelles naissant de cette polyphonie, la lecture de toutes les inscriptions dont l'on possède une reproduction exacte est généralement fixée, quoique les plus importantes ne soient qu'imparfaitement comprises. L'inconvénient, il est vrai, est plus grand pour l'historien que pour le philologue; car le sens de presque tous les mots est établi et c'est l'enchaînement des idées plus que le sens matériel de chaque phrase qui échappe. Mais une chose beaucoup plus grave, c'est que le matériel fourni par les inscriptions est très limité et absolument insuffisant pour fournir les bases d'un vocabulaire pehlvi. Le nombre de mots différents relevés ne dépasse pas deux cents.

La source véritable, et une source qui est loin d'être épuisée, pour la connaissance du pehlvi, c'est la littérature manuscrite (traductions et commentaires de l'Avesta, traités de liturgie et de casuistique, récits), dont une très petite partie seulement a été exploitée jusqu'ici ou même publiée [3].

en caractère ordinaire. Cet alphabet est plus archaïque et plus proche du type original araméen, d'où son nom. Je ne donne l'alphabet moabite, le plus ancien des alphabets sémitiques, que comme terme de comparaison; je n'étudie pas l'origine même de l'alphabet pehlvi.

1. *p* entre voyelles devenant *f*.

2. Voir page précédente, note.

3. Les seuls textes publiés sont : le Commentaire de l'Avesta (éd. Spiegel); le *Bundehesh* (éd. Justi; éd. Westergaard); le livre d'*Ardâ Vîrâf* (avec le conte de *Goshti Fryân* et la traduction du *Hadhokht Nosk;* éd. Haug et West); le *Pand Nâmak* d'Âdarbâd Mahraspand (par Shehriârji

Alphabet des manuscrits. — En passant du monumental au cursif, l'alphabet pehlvi a multiplié les polyphones simples et les a multipliés à nouveau par les ligatures.

Voici le tableau de l'alphabet pehlvi des manuscrits :

a h kh â	*m*
b	*n r l*
g	*ç*
d z	*p f*
v û	*c j*
z	*r l*
î y j	*sh*
k	*t*
gh	

Nouveaux polyphones :

1° représente toutes les formes de l'aspiration, depuis le son vocalique *a* jusqu'à *kh*, en passant par *h* ; le pehlvi, qui, dans les inscriptions, avait déjà laissé tomber le signe de *kh*, laisse à présent tomber le signe *h*. ne représente *ă* qu'au commencement des mots[1] : le pehlvi, comme l'alphabet sémitique, ne représente pas les voyelles brèves : il ne rend que les longues.

2° a réuni en lui les fonctions de (*g*), (*d*), (*î* et *y*); de plus, bien qu'il y ait un signe spécial pour *z* (), il n'est pas rare, surtout dans les groupes, que se réduise à . Je citerai deux mots importants de ce genre : le nom d'Ormazd, , que les Parses, et à leur suite certains savants européens, s'obstinent à lire *Anhûmâ* et qui doit se lire *A u h r m a z d*, ce qui est l'orthographe du nom dans les inscriptions pehlvies () et trouve dans les manuscrits mêmes sa confirmation, dans le groupe final de la transcription pazende Ormazd; = . Le second mot est , qui est lu par les Parses *yêhân*, qui traduit *yazatãn*, et qui est le persan *yazdân*. Les colophons pazends transcrivent le nom de *Yazdgart* :

Dadabhoy, Bombay); les trois premiers volumes du *Dînkart*; un lexique pehlvi-parsi; le *Mînôkhired*, éd. Andreas. — Il faut aussi compter comme textes pehlvis les textes dits parsis, tels que l'*Aogemaidê* (éd. Geiger).

La découverte des papyrus pehlvis du Fayoum, remontant probablement à l'époque de l'occupation de l'Égypte par les Persans sous Khosroes Parvîz (vers 615), promet une source nouvelle et inattendue d'informations.

1. Quelquefois seulement il sert de *mater lectionis*, surtout devant quand il a le son consonantique *v*, pour empêcher qu'on ne lui prête le son *u*.

Enfin ce même signe ܝ a souvent la valeur *j*, surtout au début des mots : le pehlvi monumental n'avait pas de signe spécial pour ce son, qu'il représentait par *c*; ainsi fait aussi le pehlvi manuscrit, surtout pour *j* médial. Mais comme *y* initial se change régulièrement en *j* (§ 20), le signe de *y* prit aisément le son *j* : par exemple, le pehlvi *yâtûk* étant devenu *jâdû*, le signe initial ܝܘ (ܝܘ), représentant d'un son devenu *jâ*, prit la valeur du son nouveau, et ܝ devint *j*.

Le polyphone ı; *r* s'est-il changé en *n* en pehlvi ? —) rend *r* et *l*; le pehlvi monumental représentait ces deux sons par deux signes différents 2 ʖ; le pehlvi manuscrit a adopté pour 2, devenu sous la forme ı le signe le plus complexe de l'alphabet, le signe de ʖ *l*, qui, par suite, a pris une double valeur.

ı réunit en lui les valeurs de trois signes : 2 dans sa valeur de *v*, *u*; ʖ, *n*; et 2 dans sa valeur de *r*. Le pehlvi manuscrit, il est vrai, avait remplacé le second 2 par); mais il est toute une série de mots usuels, où l'emploi de ı était si familier que la tradition s'en est conservée, et l'essai de réforme n'a eu d'autre effet que d'augmenter l'obscurité, non seulement en ce que *r* s'est trouvé représenté par deux signes, ce qui à la polyphonie a ajouté l'homophonie, mais en ce que l'on a transporté à ı, comme représentant *r*, la double valeur du nouvel *r*, c'est-à-dire que ı a gagné la valeur *l*, à laquelle il n'avait jamais eu droit et qu'il n'aurait même pu gagner par altération graphique, les deux signes originaux étant suffisamment différents.

Un certain nombre de savants contestent encore la valeur *r* au signe ı et le lisent, s'appuyant d'ailleurs sur la tradition, *n* au lieu de *r*. Mais comme d'ailleurs il est certain que dans les mots contestés la valeur étymologique du son est *r*, ils sont obligés d'admettre un changement étrange de *r* en *n*, qui serait propre au pehlvi et qui aurait disparu en persan. Une pareille perturbation dans le système phonétique d'une langue, sur un point unique et pour une période unique, est une chose qu'il n'est possible d'admettre que forcé par les preuves de fait. Je crois utile d'étudier ici la question de près, parce qu'elle n'emporte rien moins que la question de savoir s'il y a eu, ou non, continuité naturelle dans le développement des sons de la langue persane, ou si, seule des langues étudiées jusqu'ici, elle se soustrait à cette loi, ce qui du même coup ébranlerait l'autorité de toute loi phonique dans ce domaine.

Voici une série de mots où le pehlvi écrit ɩ pour *r* étymologique, et où les Parses lisent *n*:

	que les Parses lisent		qui est en persan	et que nous lisons
	kantan	faire	كردن *kardan*	*kartan*
	dunuçt	sain	درست *duruçt*	*duruçt*
	khônçand	agréable	خرسند *khorçand*	*khorçand*
	fanzand	enfants	فرزند *farzand*	*farzand*
	âfnîn	bénédiction	آفرين *âfrîn*	*âfrîn*
	fnâj ou *fnâz*	en avant	فراز *firâz*	*firâz* ou *firâj*
	Mitnô	zend *Mithra*	مهر *Mihr*	*Mitrô*
	afânîk	autres	(parsi *awârî*)	*afârîk*
	Anhûmâ	Ormazd	اورمزد *Ormazd*	*Auhrmazd*
	shatnô	ville	شهر *shahr*	*shatrô*
	shatnôyâr	royal	شهريار *shahryâr*	*shatrô-yâr*
	Shatvîn	zend *Khshathra Vairya*	شهريور *shahrêvar*	*shatvêr*
	punçîtan	demander	پرسيدن *purçîdan*	*purçîtan*
	Khondad	zend *Haurvatâṭ*	خورداد *Khordâd*	*Khordat*
	Amundad	zend *Ameretâṭ*	(parsi *Amurdâd*)	*Amurdat*
	çandâr	chef	سردار *çardâr*	*çardâr*
	âtûn	feu	آذر *âḍar*	*âtur*

Tous ceux de ces mots dont l'étymologie est certaine, c'est-à-dire tous moins un (le troisième خرسند), ont dans leur forme primitive un *r*, correspondant à l'*r* du persan moderne; *kartan* venant de la racine *kar*, faire; *duruçt*, du perse *duruça*, sain; *farzand* du zend *frazaiñti; âfrîn* de la racine *frî* (zend *âfrînâmi*, je bénis); *frâz*, du zend *frâc*; *afârîk*, du zend *apara*[1]), etc. Encore plus concluants sont les mots *transcrits* du zend: si *Mithrô, Khshathrô, Khshathra vairya*, ont pris sur les lèvres des Persans de l'époque sassanide le son *n*, c'est apparemment que le son *r* leur offrait des difficultés insurmontables: comment se fait-il alors que tous les *r* n'aient pas été changés en *n*?

Une chose non moins étrange que cette maladie partielle, c'est la guérison complète qui n'a laissé aucune trace du mal

1. Le mot [pehlvi], le *çandâr* des Parses, est un des plus concluants: c'est un composé de *çar*, tête, et de *dâr*, qui tient; *çardâr*, chef, litt. qui tient la tête. Or, le mot *çar* est parfaitement écrit en pehlvi avec un ɩ, [pehlvi] *çar*. — Le mot *khorçand* خرسند, agréable, est, je crois, un composé, de خو *kho*, bien (zend *hu*; cf. § 47) et de *raçand*, venant; *khorçand* serait **huraçant*, « le bien-venu », *well-come*.

dans la langue moderne. Or, cette guérison n'est point d'hier, elle est aussi ancienne que les textes persans les plus anciens. Enfin les textes *parsis*, qui ne sont, comme on le verra (§ 12), que d'anciennes transcriptions des textes pehlvis en caractères zends ou persans, transcrivent toujours dans ces mots le ı par *r*, jamais par *n* : ils écrivent toujours *Ormazd, kardan, farzand, âfrîn* etc., jamais comme les Parses modernes *Anhûmâ, kandan, fanzand* etc. Autrement dit, pour les Parses anciens ı était un des signes de *r*, et ce n'est que chez les Parses modernes qu'il a pris la valeur *n*, parce que les Parses, connaissant ↄ pour le signe usuel de *r*, n'ont pu imaginer que ı pût être également *r*. Mais pour nous qui savons que l'ancien alphabet pehlvi représentait *r* par le même signe que *v* (2), voyant d'autre part que le signe de *n* était arrivé à se confondre avec *v*, nous comprenons à la fois et la confusion qui s'est produite dans l'écriture ancienne et l'erreur des Parses qui n'ont pu se résigner à la reconnaître.

Nous nous sommes bornés, dans les mots examinés jusqu'ici, aux termes iraniens, qui offrent la contre-épreuve de la prononciation moderne. Les mots empruntés par le pehlvi aux idiomes sémitiques ne sont pas moins décisifs, car il ne s'agit pas là de mots anciens qui ont pu s'altérer à la longue, mais de mots empruntés instantanément et transcrits aussitôt; or, le *r* sémitique est rendu tantôt par ↄ *r*, tantôt par ı *n :*

Sémitique		Pehlvi	Lecture parse
גברא *gabrâ,*	homme,	[illegible]	*gabnâ*
נטר *natar,*	regarder	[illegible]	*natnûntan*
קרא *qarâ,*	appeler	[illegible]	*kanîtûntan*
חמרא *khamrâ,*	âne	[illegible]	*khamnâ*
ברא *barâ,*	fils	[illegible]	*banman*

Pour l'un de ces exemples l'on a la contre-épreuve des inscriptions, qui distinguent encore *n* de *r* : or, elles ont, non *banman* [illegible], mais *bar-man* [illegible].

Enfin, il ne suffit pas, pour maintenir la lecture traditionnelle, d'admettre que dans certains mots, à une certaine époque, les Persans ont été incapables de prononcer *r* et l'ont changé en *n* : il faut admettre que le même phénomène s'est produit pour le *l* d'un certain nombre de mots sémitiques : car le sémitique גמלא *gamlâ,* chameau, sera devenu *gamnâ,* puisqu'il est transcrit [illegible]; la racine sémitique מלל *malal,* parler, sera devenue

manan, puisqu'elle est transcrite *yemanûntan;* כלא *kolâ*, tout, sera devenu *konâ*, puisque l'on a ; פלג *palag*, moitié, sera devenu *panag*, puisque l'on a ; על *al*, sur, sera devenu *an*, puisque l'on a , ce qui d'ailleurs n'empêche pas que l'on n'ait aussi régulièrement ; ברא *barâ*, hors de, sera devenu *banâ*, puisque l'on écrit .

Devant tous ces faits combinés, la conclusion nécessaire c'est que, dans le mots où l'*r* étymologique est représenté par , il n'y a pas eu changement de *r* en *n*, mais que le signe est une corruption graphique de l'ancien signe pour *r*, , comme il est une corruption graphique de l'ancien signe pour *v*, , comme il est une corruption graphique de l'ancien signe pour *n*, .

Ce signe a une quatrième et dernière valeur[1], spéciale aux mots sémitiques : il sert à représenter le son sémitique, étranger à l'iranien, exprimé par le ע hébreu, le ع et le غ arabes.

Exemples : *ol*, sur; sém. על; à côté de *ghal*.
od, jusqu'à; sém. עד.
min ol, de dessus; sém. מן על (*Bundeh.* p. 74).
kon, à présent; sém. כען.
obdûntan, faire[2]; sém. עבד.

On y peut joindre un autre exemple, celui de ; ce mot signifie « quelque chose », et il répond au chaldéen מדעם. La forme pehlvie est doublement intéressante : d'abord, elle est plus archaïque que la forme chaldéenne : celle-ci, comme l'indique le *daggesh* du ד, est pour מנדעם, (*mad-d'am* pour *man-d'am*); mais la forme pleine מנדעם, quoique reconnue comme primitive[3], ne se rencontre que dans un seul texte, dans l'inscription hébraïque de Carpentras : or, le pehlvi a gardé le נ primitif. D'autre part le de , lu par la tradition *dûm (mandûm)*, nous présente un exemple de ע *médial* rendu par .

La transcription du ע a, comme de juste, fort embarrassé les

1. Sans parler de ses valeurs vocaliques *u, û, ô*.

2. lu par les Parses *vâdûn-;* il y a ligature incorrecte pour *o b d*; cette hypothèse de M. West (*Lexique de l'Ardâ Vîrâf*, p. 231) vient d'être confirmée par la publication de l'inscription de Naqshi Rustam (par M. West, *Indian Antiquary*, 1881), où le verbe est écrit *obìd*, hébreu עוֹבֵד; c'est donc bien la racine עבד qui se cache sous le *vâdûn* parsi, et ע sous le pehlvi.

3. Buxtorf, s. v.

Persans : tantôt ils le rendent par [illegible] : par exemple זרע «ensemencer» est rendu [illegible], *z-r-a;* tantôt par [illegible] : par exemple על, que nous avons rencontré plus haut sous la forme [illegible], se présente sous la forme [illegible], *ghal,* c'est-à-dire que dans ce mot, ع est rendu soit par و, soit par غ. Tout ceci, soit dit en passant, semble prouver, si je ne m'abuse, qu'à l'époque où les Iraniens empruntèrent l'alphabet araméen, le *pehlvi-sémitisant* n'existait pas encore et que le pehlvi écrit était purement iranien ; car si l'on avait, dès le début, fait des emprunts au vocabulaire sémitique, on aurait très probablement emprunté les signes sémitiques avec les sons. Les plus anciens textes écrits en alphabet pehlvi ont donc dû être de l'iranien pur ; ce n'est que plus tard, l'alphabet pehlvi-iranien étant déjà arrêté, que commença l'invasion des mots sémitiques, et l'on fut forcé de rendre tant bien que mal le son étranger par le signe du son national, le مجهول par le معروف. De là grand embarras pour rendre le ع : tantôt on l'atténue en ا, *a* ([illegible]), tantôt on l'exagère en غ ([illegible]), tantôt enfin on le rend par ו.

Quel son faut-il attribuer à ce ו ? Un son approchant de *o,* je crois. Le ע sémitique produisait souvent pour un étranger l'impression d'une sorte de *o* aspiré : l'on en a des indices aussi sûrs que nombreux ; quand les Grecs ont voulu rendre leur voyelle *o,* ils ont tout simplement emprunté le ע phénicien. Les transcriptions latines et grecques de toutes les époques présentent sans cesse des exemples de *o* pour ע phénicien : בעל devient aussi souvent *Bo* que *Bal* ou *Bas : Bo-milcar,* Βομίλκας, Βουμίλκας pour בעל מלקרת *(Baal Melqart)*; *Bosihar,* pour בעל זכר ; -όστωρ, pour עשתרת ; Δωμ., pour דעם (dans Δωμσαλως, Δωμανω). La prononciation du ע était si bien celle d'un *o* guttural que, dans les inscriptions néo-puniques, ע devient souvent le signe de la voyelle *o*[1]. La transcription Δωμ., pour דעם, est exactement le pehlvi [illegible] de מנדעם.

Il est vrai que le sémitique du pehlvi n'est pas pris du phénicien : c'est de l'araméen ; mais en pleine terre araméenne, à Palmyre, nous trouvons absolument le même phénomène, et la confusion de ו avec ע. Il suffit de rappeler le dieu עגלבול Αγλιβωλος (le Veau-Baal, forme du dieu Lunus), et le dieu Ιαριβωλος, ירחבול «la Lune Baal» ; comparez encore Βωλβάραχος,

1. Schröder, *Die phönizische Sprache,* p. 92 sq.

c'est-à-dire בולברך [1]. Il est vrai qu'à côté de ces transcriptions de ע par ω, on trouve des exemples de ע rendu par η et par α : βηλακαβος, בלעקב (pour בעלעקב); Μαλαχβηλος; Ελαβηλος, אלהבל: Ῥαφαβαλος, רפאבל pour רפאבעל; mais il suffit pour notre objet de montrer que ע avait le son *o;* il est possible d'ailleurs que βηλος ne représente pas בַּעַל, et soit le dieu assyrien Bel, בֵּעֵל, dont la présence n'est pas plus étrange à Palmyre que celle de Nebo, נבובל; en ce cas βωλος serait la seule transcription de בעל vraiment palmyréenne : dans Ῥαφαβαλος l'attraction de l'*a* long de רפא a fixé en *patah* le son indécis de ע.

Si les observations précédentes sont exactes, l'élément sémitique du pehlvi a dû être emprunté à un dialecte araméen où le ע était tombé ou tendait à tomber au son de simple voyelle *o*. Je livre cette conclusion à l'examen de sémitisants plus compétents.

Ces conclusions supposent, il est vrai, que le ו, représentant de ע, avait la valeur *u, o*. Y aurait-il lieu de supposer qu'il se prononçait غ, et qu'aux six prononciations déjà reconnues du signe ו il en faille ajouter une septième? Il y a un exemple qui, à première vue, ferait croire que ו avait réellement le son غ; je ne parle pas de l'alternance de ـا avec ـو, car cette alternance même prouverait tout au contraire que ו n'avait pas le son ـو; je veux parler du mot iranien مرغ, mur-*gh*, «oiseau», zend *meregha,* qui est rendu en pehlvi par ﻭﻟﻑ, mur-*v*. On admet, il est vrai, que *murv* n'est pas identique à مرغ, que c'est une forme parallèle, et l'on compare le nom de la ville de *Merv,* مَرْو, en perse *Margu,* en zend *Môuru;* mais le cas n'est pas absolument identique, car l'influence épenthétique de l'*u* final n'a pas été sans influence sur la formation irrégulière du mot, comme le prouve suffisamment la forme étrange du zend, *Môuru*. La transcription parsie *murû* prouve simplement que les Parses lisent *murû,* et d'une façon générale leur transcription du pehlvi n'est que l'expression de leur connaissance en fait de pehlvi, et non pas d'une tradition phonétique vivante. On pourrait donc soutenir à la rigueur que ﻭﻟﻑ doit se lire *murgh* et que ו est une transcription de *gh;* le pehlvi est en effet aussi embarrassé de transcrire le غ iranien *(gh)* que le ע sémitique :

1. De Vogüé, *Inscriptions de la Syrie centrale*, pp. 19, 22, 40, 45.

tantôt il emploie ٤ comme dans ١٤ﻟ, *raoghna*, ٤ﻮ = داغ (*Vendidad*, XV, 14); tantôt ﻭ, *k* (!) : ﻭ ﺭ = *bagha*, dieu (*Yaçna*, X, 26)[1]; on aurait pris ı, de ﻟı, et on lui aurait donné la valeur ٤ d'après ı٤, l'équivalent fréquent de ﻟı. Néanmoins il est bien difficile d'attribuer à ı cette valeur sur un exemple unique, et il est plus prudent de lire ıﺩﻑ, *murv*, quelque difficile qu'il soit d'expliquer le changement de *g* en *v*; un exemple concluant qui, sans l'expliquer, en prouve du moins la réalité, c'est le grec μαργαρίτης, *margarita*, qui devient en pehlvi ﻭﻟﺪﻑ, *marvârît* (*Vendidad*, VIII, 75); l'on ne peut lire *marghârît*, car le persan dérivé est مروارید.

Groupes et ligatures. — Il est inutile de donner ici la liste infinie de combinaisons qui naissent des ligatures de polyphones[2]. En voici quelques exemples : je ne prends que les lectures réelles, non les lectures possibles qui seraient infinies.

ﺳ (ﺳ = *a â h kh*			ı = *u û n r v l*)	
est *av*	dans	ﺳﻟﺍ	*avlâ*	premier
au (*ô*)		ﺳﻑﻭ	*ômêd*	espoir
		ﺳﻭ	*ôsh*	mort
âv		ﺳﺍﺩﻭ	*amâvandîh*	force
hu		ﺳﻑ	*humat*	bonne pensée
hô		ﺳﻑ	*Hôm*	
an		ﺳﺩı	*andarûn*	à l'intérieur
ân		ıﺳ	*vâng*	bruit
ar		ﺳﻭﻭﺍ	*Artakhshatr*	
âr		ﺳﻭ	*afârîk*	autre
han		ﺳﻑ	*hanjuman*	réunion
hr		ﺳﻑﺳ	*Auhrmazd*	
khû		ıﺳ	*khûn*	sang
kh(*v*)		ﺳﻭ	*paçukh*	réponse
khva		ﺳﻭ	*khvahishn*	désir
khan khun		ﺳﻭ	*khandak*	rire
		ﺳﺳ	*çakhun*	discours
khal		ﺳﻑ	*khalmu*	rêve.

N'entrent pas dans cette liste les combinaisons purement théoriques que pourrait produire par exemple la décomposition de ﺳ en ﺩ ﺩ (chaque élément valant *î y ê d g z j*).

1. ı٤ est en Chaldéo-pehlvi כל, *kal*; primitif על; inversement, le sassanide *âik* est en pehlvi des manuscrits *âigh*, ﻳﺶ; primitif איך.

2. Voir West, *Glossaire de l'Ardâ-Vîrâf*, p. 311 sq.

Autre exemple : le signe ꟷ :

ꟷ est en général سـ , *âi*, synonyme de سـ, *âigh*, répondant à la forme sémitique אי à côté de איך. Mais, par suite de la confusion fréquente de ـ, *a*, avec ـ, *ç*, il doit souvent se lire *çag*, سگ, le groupe se décomposant en ـ pour ـ, *ç*, et en ـ, *g*. C'est la traduction de *çpan*, chien, quand on n'emploie pas le terme sémitique moins équivoque, *kalbâ*.

Avec même décomposition et même lecture que dans ـ, *çag*, mais avec un son nasal sous-entendu, on aura *çang*, سنگ «pierre»; c'est la traduction ordinaire du zend *açan*. C'est un des rares exemples [1] de la nasale sous-entendue à la façon du vieux perse [2]. L'identité d'orthographe avec ꟷ, *çag*, «chien», amène parfois dans les manuscrits une confusion assez étrange: comme le mot chien est ordinairement rendu par le terme sémitique ـ, *kalbâ*, il arrive quelquefois que les copistes, pour faire parade de leur connaissance du pehlvi sémitique, remplacent ꟷ là où ils le trouvent par ـ, et transforment la pierre en chien, pour faire pendant au chien de Procris : variante orthographique aux Métamorphoses d'Ovide.

Ce n'est pas tout; chacun des traits de ـ peut avoir une valeur indépendante : *î*, *y*, *ê*, *d*, *g*, *z*, *j*; dans le nombre des combinaisons se trouve *dîg*, دیگ «pot». Cette valeur se rencontre *Vendidad*, VIII, 92 (234), où ꟷ est la traduction d'un mot inexpliqué jusqu'ici, *dishta*; «le feu de la *dishta*» n'est autre chose que «le feu du pot au feu». Il se rencontre encore dans le même sens, même chapitre, § 74 (235) : si des Mazdéens rencontrent un feu où des hommes font cuire de la *naçu (âtarem naçu-pâkem)*, ils tuent l'homme qui a cuit la *naçu (aêtem naçu-pâkem)* et renversent la *dishta* avec son *uzdâna*, autrement dit «le pot avec son support, le دیگ avec le دیگدان». Ce qui prouve que ꟷ signifie en effet دیگ, et par suite doit se lire ainsi du moment qu'il le peut, c'est, non pas seulement le con-

1. J'en trouve un second exemple cité par M. West dans sa traduction du Bundehesh (p. 29, n. 3) : le nom du fleuve *Arang* (Rañha) écrit *Arag*. Ajouter le mot *rang* رنگ, couleur, écrit ـ, comme *rag*, veine (*Bund.* 30.5; 27.5.8), et peut-être le pehlvi *shapshîr* (*Vend.* XIV, 34; manuscrit de Londres; la lecture de l'édition imprimée, *shamshîr*, est refaite sur le persan), cimeterre, emprunté de σαμψηρά et qu'il faudrait lire *shampshîr*.

2. Quand on veut éviter la confusion on écrit *ç-n-k*, ـ (*Vendidad*, XV, 14; éd. Spiegel, p. 178, cinquième ligne à partir du bas).

texte et la tradition moderne (Aspendiârji, *dêg*), mais encore l'emploi du mot [pehlvi] dans un passage où le sens du mot est certain (*Yaçna*, IX, 11 [36]) : « Kereçâçpa faisait cuire son repas dans un vase d'airain *(ayañha)* » ; le pehlvi a [pehlvi] [pehlvi] ; Nériosengh a : *lohakaṭâhe* « dans une bouilloire d'airain » ; c'est donc qu'il lisait *dêg* le pehlvi [pehlvi] : ainsi ferons-nous.

Telles sont les difficultés à surmonter pour arriver à lire les formes intermédiaires entre le perse et le persan. A part les mots usuels qui reviennent à chaque pas, chaque mot est à déchiffrer.

§ 9. Le pehlvi écrit est une langue artificielle. Preuves philologiques. — Ces textes, une fois déchiffrés, ne nous donnent que partiellement la langue parlée en Perse aux temps des Sassanides, la langue parlée dérivée du perse et d'où dérive le persan. *Le pehlvi écrit est une langue artificielle.*

Le premier trait qui frappe dans le pehlvi, c'est l'abondance des mots sémitiques : il n'est guère de mot aryen qui ne puisse être remplacé par un mot sémitique. Cela sans doute ne suffit pas pour faire du pehlvi une langue artificielle : une langue peut emprunter à une autre partie ou tout de son vocabulaire sans cesser d'être une langue réelle, parlée et vivante. L'élément turc dans l'osmanli est noyé de persan et d'arabe, sans que le turc cesse pour cela d'exister et d'avoir droit au titre de langue turque ; le persan moderne admet tous les mots du lexique arabe dans son vocabulaire, sans cesser d'être le persan ; l'anglais a abdiqué à une certaine époque son lexique saxon pour le lexique français, sans cesser pour cela d'être une langue germanique : c'est que tous ces idiomes, en puisant à poignée dans des lexiques étrangers, gardaient leur grammaire tout entière : ce n'est point la matière qui fait les langues, c'est la forme.

De l'élément sémitique dans le pehlvi écrit. — Le pehlvi a bien gardé les formes de la grammaire iranienne : ses désinences sont celles de cette grammaire ; les pluriels des substantifs sont en *ân*, comme ceux du persan moderne ; les désinences des verbes sont : *êm, ê, êt, êm, êt, ênd*, parallèles aux désinences modernes *am, î, ad, îm, îd, and* ; et jusqu'ici le pehlvi est encore dans l'analogie des idiomes cités. Mais où il en sort complètement, c'est quand il nous offre une intrusion de l'élé-

ment sémitique dans un groupe de mots qui, dans toutes les langues, résistent à tout emprunt. Sont sémitiques tous les pronoms personnels :

moi, je :	*li*	(cf. hébreu ל), et non *man*	(من)
toi, tu :	*lak*	(לך), et non *tû*	(تو)
lui, elle :	*olman*	(?), et non *ô*	(او)
nous :	*lanman*	(לנו), et non *mâ*	(ما)
vous :	*lakûm*	(לכם), et non *shumâ*	(شما)
eux, elles :	*olmanshân*		

Pour la première et la seconde personne, on ne trouve jamais que le pronom sémitique[1]; pour la troisième, on trouve quelquefois, à côté du pronom sémitique, le pronom aryen *ô* (persan او), et le pluriel du pronom sémitique se forme avec un suffixe pluriel aryen (*shân*; § 130).

Le pronom réfléchi est, soit aryen *(khôt;* p. خود *khôd)*, (*khvêsh;* p. خويش); soit sémitique : ou *nafshman* ou *benafshman* (נפשו, בנפשו).

Les pronoms démonstratifs sont quelquefois aryens, plus souvent sémitiques :

celui-ci : aryen ou *ê;* sém. *anâ*, *zanman*
celui-là : aryen *ân;* sém. *zak* (זך).

Pronoms relatifs, toujours sémitiques :

qui	*man*	(ar. من),	au lieu de	كه *(ki)*
que	*aigh*	(איך),	au lieu de	كه *(ki)*
parce que	*miman*,		au lieu de	چه *(ci)*
quand, si			au lieu de	اگر *(agar)*
			ou de	چون *(cûn)*

Adverbes de lieu, toujours sémitiques :

ici *tamman* (תמן), au lieu de اينجا
là *letamman* (לתמן), au lieu de آنجا.

Préfixes verbaux, quelquefois aryens, plus souvent sémitiques :

Le rôle du préfixe verbal ب est toujours rendu par le sémitique *barâ* (ברא).

1. D'ailleurs, l'emploi exclusif du pronom sémitique pour la première personne n'empêchera pas la forme persane, *man*, absolument ignorée du pehlvi comme pronom isolé, de reparaître par enchantement dans l'adjectif qui signifie *semblable à moi* et qui est *man-îk*.

Le préfixe باز *bâz* (re-, rursus) est représenté par l'aryen *apâz*, [illegible], plus souvent par le sémitique [illegible].

Le préfixe فراز *firâz*, en avant, est toujours représenté par l'aryen [illegible] *frâj;* point d'équivalent sémitique.

bâlâ بالا, en haut, est quelquefois [illegible] *bâlâ*, quelquefois le sémitique [illegible] *le'alâ.*

La préposition بِ, dans, avec, signe ordinaire de toutes les relations obliques, est toujours représentée par le sémitique [illegible] *pun.*

Il serait déjà bien étrange qu'une telle langue ait jamais été parlée : un anglais *frenchified* pourra dire : I *amour* thee; il n'a jamais pu dire : *Je* love *toi.* Que cette langue ait pu être à un moment la langue du peuple, encore moins.

§ 9 bis. Le pehlvi est une langue artificielle. Preuves orthographiques. — Voici une nouvelle série de preuves, d'ordre quasi orthographique.

1° **Compléments phonétiques.** — Les termes de parenté se terminent en général en perse et en persan par le suffixe *tar;* ce n'est plus à proprement parler un suffixe, car il ne sert plus à des formations nouvelles : on dit *patar (padar)* le père, *mâtar* la mère, *brâtar* le frère, mais on ne fait plus de nouveaux mots en *tar* (§ 212).

Le terme aryen *patar* (persan پدر *padar*) ne paraît pas en pehlvi; on emploie le terme sémitique [illegible] *ab* (אב); de même, au lieu de *mâtar* (p. مادر *mâdar*) on dit [illegible] *am.* Or, on ajoute souvent en pehlvi au groupe *ab*, ou *am*, le suffixe *îtar (ab-îtar, am-îtar)*, ce qui montre que le terme sémitique n'est pour le lecteur qu'un *idéogramme* [1] du mot *mâtar*, la syllabe *tar* servant de *complément phonétique*; le pehlvi a droit à employer ce terme aussi bien que l'assyrien. Cette syllabe indique qu'il faut lire *padar*, *mâdar*, *brâdar*, non la forme écourtée *pid*, *mâd*, *brâd.*

Il existe un mot *martum* [illegible], homme, mortel (p. مردم *mardum*). A côté de ce mot *martum* existe un mot plus simple *mart*, [illegible] (p. مرد *mard*), ayant le même sens. Comme *mart* est en général rendu par le sémitique *gabrâ*, le Pehlvi a exprimé *martum* par la forme [illegible] *gabrâ-um*, c'est-à-dire qu'il ajoute au mot sémitique ce qui reste quand de *martum* on a retranché le re-

1. Cf. Haug, *Essais sur les Parsis*, 82 sq.

présentant persan de *gabrâ*. Il est clair que jamais ce mot *gabrâum* n'a existé dans la langue réelle. Il indique qu'il faut lire le synonyme aryen de *gabrâ* qui se termine par *um* : cet *um* ajouté à *gabrâ* signifie : prière de lire *mardum* et non *mard*.

Il existe en persan un certain nombre de verbes dont l'infinitif est en *içtan* au lieu de *tan* ou *îdan*; par exemple *mâniçtan* مانستن, ressembler; *shâyiçtan* شایستن, être possible; *bâyiçtan* بایستن, être nécessaire; *tavâniçtan* توانستن, être capable. Pour un de ces verbes qui est ordinairement représenté par son équivalent sémitique, cet équivalent est suivi du suffixe *içtan* : c'est *mâniçtan*, qui est rendu par *madammûn-içtan* (de la racine דמה, être semblable); l'on pourrait dire que cette formation est légitime et n'a rien de plus artificiel que les verbes allemands en *iren* formés sur des équivalents français de mots allemands. Mais quand l'on voit cette terminaison s'ajouter à la racine sémitique pour rendre des verbes persans en *çtan* où le suffixe est *tan* et où le *ç* appartient à la racine, il devient impossible de voir dans le suffixe *içtan* ajouté au mot sémitique autre chose qu'un complément phonétique. Tels sont : *tabarûn-içtan*, briser, en regard de *shikaç-tan; boyehûn-içtan*, désirer, en regard de *khvâç-tan; yatîbûn-içtan*, s'asseoir, en regard de *nishaç-tan; nafalûn-içtan*, tomber, en regard de *ôpaç-tan* (doublet pehlvi de *ôftâdan*). — Or, *tabarûniçtan* n'est point formé sur le type de *shikaçtan*, car le Persan sait que la racine n'est point *shik*, mais *shikan-*, ni de *khvâçtan*, car le Persan sait que la racine est non pas *khvâ*, mais *khvâh* : l'addition de la désinence *içtan* à la racine sémitique *tabarûn* signifie donc : prendre le verbe persan signifiant « briser » et qui se termine en *içtan;* tandis que son addition à *madammûn* signifiait : prendre la racine qui signifie « ressembler », *mân*, mais avec son infinitif en *çtan*, non avec son infinitif en *îdan (mâniçtan*, non *mânîdan)*.

Préfixes phonétiques. — Le pehlvi n'a pas seulement des compléments phonétiques; il a aussi des *préfixes* phonétiques (il faut créer le mot). Un grand nombre de verbes sémitiques sont introduits par une consonne [illegible], que l'on considère, avec quelque apparence de probabilité, comme le י de la 3e personne du futur et comme indiquant par suite que l'on a affaire à un verbe. Ainsi *katab*, écrire, se présente sous la forme *yaktîb-ûntan* [illegible]; *khasan*, posséder, sous la forme *yakhsanûntan* [illegible]. Mais le verbe *qatal*, tuer, se présente sous la forme *zakatalûntan*

[illegible]; le verbe *damma*, ressembler, sous la forme *madammû-niçtan* [illegible]; un *z* préfixé dans le premier cas, un *m* dans le second, tous deux inexplicables. Ils cessent de l'être si l'on songe que l'aryen de *za-qatal* est *zadan*, زدن; que l'aryen de *ma-damma* est *mâniçtan*. Ceci éveille quelque soupçon sur le *y* préfixe et sur l'utilité d'un nouvel indice verbal s'ajoutant à l'indice *ûn*, qui révèle déjà suffisamment l'emploi verbal de la racine : or, comme ce *y* a entre autres valeurs celles de *g* et de *d*, il se peut qu'il ait aussi été préfixe phonétique dans plusieurs des verbes où il paraît : le [illegible] de *yeqoyemûntan* est bien un *y* et répond à l'*i* initial de l'aryen correspondant *îçtâdan*; le [illegible] de [illegible], lu *yemalatûntan*, sera en réalité *g* et répondra au *g* de *guftan*, dire; lire *gu-malalûntan*; le [illegible] de [illegible], lu *yakhsanûntan*, posséder, sera un *d* et répondra au *d* de [illegible] *dâshtan* : lire *da-khsanûntan*. Le fréquent emploi de ce préfixe [illegible], dû à la variété des valeurs du signe, changea sa fonction ou lui donna une valeur générale et abstraite d'indice verbal et l'amena ainsi devant des racines où il n'avait point droit de présence : *ye-mîtûntan*, *yaktîbûntan*, etc. Si l'élasticité de valeur de [illegible] donne trop de facilités à la théorie proposée pour la rendre bien résistante, *za-katalûntan* et *ma-dammûniçtan* prouvent l'existence du procédé indiqué, au moins dans quelques cas.

Faire paraître se dit en persan *padîd âvurdan* پدید آوردن littéralement « porter en vue » ; *padîd*, composé à présent inséparable, s'analyse en *pa* (forme archaïque de la préposition بِ), et en دید, *dîd*, anciennement *dît*, mot abstrait signifiant « vue », formé de la racine *dî* voir, avec le suffixe *t* (reste du suffixe abstrait *ti*). Cela devient en pehlvi : *pun khazîtûnt yaitiûntan*; *pun* est le sémitique pour *pa*; *yaitiûntan* est le sémitique pour آوردن; *khazîtûnt* est formé de la racine *khazîtûn*, représentant sémitique de *dî*, auquel on joint le *t* du suffixe de *dît*[1].

Il suit de tous ces exemples que le pehlvi écrit est une formation artificielle, consistant à exprimer une phrase primitivement persane au moyen d'éléments sémitiques, calqués mécanique-

1. Nœldeke, *Kâr Nâma d'Ardashîr*, p. 40. *bâsh*, sois, devient en pehlvi *yahvûn-ash*; or, *ash* est une formation exclusivement propre à la seule racine *bu* et par suite n'a pu passer au synonyme sémitique que par calque et non par analogie.

Un grand nombre de substantifs et une partie des pronoms se font suivre d'une syllabe *man* [illegible] : *nous* s'écrit *lanman* [illegible] : *pied* s'écrit *ragelman*

ment sur les éléments persans. Ce n'est qu'un système d'idéogrammes [1].

§ 10. Le pehlvi écrit est une langue artificielle. Preuves historiques. — De cette induction on a des preuves positives. Un écrivain musulman du VIIIe siècle, bien au courant de la littérature pehlvie (car c'est lui qui a traduit en arabe le texte pehlvi de *Kalila et Dimna* et le Livre des Rois des Sassanides, le Khodâi Nâmâ), Ibn Moqaffa (mort vers l'an 760), après avoir parlé des différentes écritures en usage en Perse, ajoute :

« Les Persans possèdent encore un système qu'ils appellent » *zevâresh* (زوارش) et dans lequel ils écrivent les lettres tantôt » liées, tantôt isolées. Le vocabulaire est d'environ mille mots et » ce procédé sert à distinguer entre les identiques. Par exemple, » si l'on veut écrire *gôsht* (گوشت), qui signifie *viande*, on écrit » *biçrâ* [illegible], mais on lit *gôsht*; si l'on veut écrire *nân* نان, qui » signifie *pain*, on écrit *lahmâ* [illegible], mais on lit نان. Ainsi de tous » les mots, sauf ceux que l'on n'a pas besoin de déguiser et que

[illegible]; *fils, barman* [illegible]. Cet indice ne manque qu'après les particules ou les substantifs araméens en *â*, ce qui a fait supposer à M. Noeldeke que *man* n'est qu'une corruption paléographique pour *â* : *gadman* serait *gadâ*, גדא. Cependant la forme sassanide [illegible] indiquerait plutôt *û*, car c'est le signe d'où semble être sorti le *û* zend [illegible]. *Lanman* serait en réalité *lanû*, לנו (forme hébraïsante); *benafshman* serait *benafshô*, בנפשו. Je garde la lecture *man*, comme purement conventionnelle.

1. Et cependant, malgré tout, ce système désespérant d'écriture, avec toutes ses énigmes et toutes ses équivoques, n'est point un monstre « nulla virtute redemptum ». Il est des cas où il jette sur l'histoire des formes et de la syntaxe des lumières inattendues et révèle des faits qu'un système d'écriture plus franc voilerait et empêcherait même de soupçonner. L'écriture pehlvie s'est formée à un moment où les formes modernes avaient encore conscience de leur sens ancien et le choix des idéogrammes sémitiques marque ce sens. L'on pourrait savoir sans elle que *man*, moi, est le génitif ancien *mana;* mais on ne saurait que par induction que *tu*, toi, est l'ancien génitif *tava;* et l'on ne saurait ni pour *man*, ni pour *tu*, qu'au moment où se créa cette écriture l'on savait encore que *man* et *tu* sont des génitifs, si elle ne les rendait par ל et לך, à moi, à toi, au lieu de אנא, א(נ)ת, moi, toi (§ 128). On ne saurait jamais sans elle que le pluriel *êshân*, eux, est composé d'un pronom *ê* disparu de la langue et du pronom suffixe *shân* (§ 130). On ne saurait pas sans elle que le prétérit actif du persan est en fait un passif.

l'on écrit comme on les prononce[1] ». L'on peut douter de l'exactitude de l'explication donnée par Ibn Moqaffa, car on ne voit pas que l'emploi du *zevâresh* ait lieu dans les cas où la reproduction phonétique créerait équivoque[2], et je croirais volontiers que le Fihriçt, en le citant, aura altéré d'une façon ou d'autre sa pensée qui était : on emploie le *zevâresh* quand on veut cacher le mot aryen. Mais les exemples qu'il donne sont exacts, le nombre des équivalents sémitiques employés monte bien à mille environ[3] et il suit de ce passage, comme vérité historique, que la langue écrite de nos textes pehlvis est le déguisement d'une langue parlée, exclusivement et purement aryenne.

Le mélange d'éléments sémitiques et d'éléments iraniens dans le pehlvi se réduit donc à un fait paléographique. Le pehlvi n'est une langue mixte que dans l'écriture. Sous cette écriture bigarrée, sous ce déguisement linguistique, se cache une langue réelle et vivante, et une langue iranienne. Un témoignage indépendant, indirect, et contemporain des textes pehlvis, par suite triplement précieux, le témoignage de l'historien latin Ammien Marcellin, vient confirmer le témoignage direct de l'historien arabe. Ammien, racontant la guerre de Constance et de Sapor II (XIX, 2), nous apprend que les soldats persans appelaient leur empereur *saansaan*, ce qui signifie, dit-il, « roi des rois » ; or, à cette époque, le titre officiel et écrit des rois de Perse, qui s'étale sur la première ligne des inscriptions de ce même Sapor, est *Malkân malkâ ; malkâ* est le sémitique pour « roi », *malkân* est formé de *malkâ*, augmenté du signe persan du pluriel *ân*, et la construction est calquée sur le protocole antique des rois de Perse, *Khshayathiyânâm khshayathiya* ; car la construction, si elle était sémitique, demanderait l'ordre inverse avec le pluriel comme second terme (hébreu מלך מלכים, chald. מלך מלכיא).

1. Dans le *Kitab el Fihriçt*. Passage signalé par Quatremère dans son *Mémoire sur les Nabathéens* (*Journal Asiat.* 1835, I, 255). Cf. Clermont-Ganneau, *Journal Asiat.* 1866.

2. Car tous les mots sémitiques, sauf le *zevâresh* des pronoms et de quelques particules, peuvent faire place à l'original persan. Les exemples donnés ne feraient pas équivoque en écriture phonétique : en fait à côté de *bisrâ* on rencontre aussi *gôsht* مویم et le mot n'est susceptible que de cette seule lecture; les autres lectures théoriques ne donneraient pas de mot réel. Je ne me rappelle pas avoir vu *nân;* ce serait en caractère pehlvi ۳ا ou peut-être ا۳ا, ce qui ne prêterait pas non plus à confusion.

3. Dans le *Dictionnaire pehlvi-pazend* (publié par Haug).

Dans cette expression *Malkân malkâ*, où tous les éléments *formels* sont aryens, — le signe du pluriel et la place des termes, — rien à la rigueur qui dépasse les limites possibles de l'influence étrangère : il n'y aurait rien d'impossible *à priori* que le titre de *malkâ* eût été adopté par les Persans et fût devenu national : et pourtant l'on voit par l'exemple d'Ammien que, même dans cette mesure modeste, la thèse du sémitisme réel est contraire aux faits. Pour le peuple, pour le soldat, par suite pour la langue vivante, le roi des rois était, non pas *Malkân malkâ*, mais *Shâhân shâh* : le vieux titre des Achéménides, *Khshayathiyânâm khshayathiya*, parvenu jusqu'à nous sous la forme moderne شاهنشاه, ne s'est pas éteint dans l'intervalle sur les lèvres du peuple pour faire place à un calque sémitique, et le *saansaan* des soldats de Sapor rétablit le lien de continuité entre le titre ancien et le titre moderne, à la face du décevant *Malkân malkâ* des inscriptions.

Ce fait soulève sans doute une question nouvelle bien obscure et dont l'on entrevoit à peine la solution : comment a-t-on pu être amené à transformer l'écriture en cryptographie ? Dans quelle tête et par quelles circonstances a pu se développer une idée aussi étrange ? Mais c'est une question qui n'intéresse plus le philologue, mais surtout le paléographe. Pour y répondre, il faudra d'abord se poser une série de questions subsidiaires : 1° Quand et comment l'alphabet sémitique a-t-il été introduit en Perse ? — 2° Quel était le rôle des scribes araméens à la cour des rois de Perse et, d'une façon générale, quels étaient les rapports de civilisation entre le monde araméen et le monde persan ? — 3° Quelle était la culture des hautes classes à l'époque où le pehlvi paraît ? Si l'on songe que, d'une part, le livre écrit, le manuscrit, ne s'adressait qu'au docte ; d'autre part, que l'inscription elle-même n'est pas adressée nécessairement à la foule, que nous-mêmes, démocrates d'Europe, nous parlons latin au peuple sur le fronton de nos édifices, sur la base de nos statues, on concevra que le problème est au fond moins étrange qu'il ne semble et qu'il n'y a eu là sans doute qu'un procédé de pédants. Quand le savant qui savait lire et écrire, le scribe, le *sofer*, le *dibîr*, faisait à sa famille ou à ses amis lecture des Aventures d'Ardeshîr, ou quand il lisait au peuple l'inscription nouvellement gravée par le roi Sapor [1], tous les aramaïsmes disparais-

1. Les inscriptions des Achéménides n'étaient pas non plus écrites directement pour le peuple : il fallait que le savant les lui lût. « Si tu

saient devant les vieux mots persans, compris et parlés de tous : le *pun khazîtûnt yaitînûntan* faisait place à *padît âvartan* ; les monstrueux *gabrâum*, les *amîtar*, les *abîtar* redevenaient les *martum*, les *mâtar*, les *patar* ; le Roi des Rois jetait bas son déguisement de *Malkân malkâ* et c'était, comme au bon vieux temps et comme aujourd'hui, le *Shâhan-shâh* qu'on acclamait.

Explication du mot *zevâresh*. — Ainsi les textes pehlvis que nous possédons ne nous donnent que partiellement la langue de la Perse ; une partie de cette langue est exprimée dans ces textes, l'autre partie y est déguisée : mais comme on a la liste des équivalents sémitiques et persans soit dans les lexiques, soit par la comparaison des passages parallèles, et que d'autre part les formes aryennes sont calquées fidèlement et suivant des lois uniformes qui permettent de remonter à l'original à travers la copie, il est possible de lire sous le masque sémitique les linéaments précis de la langue réelle. Cette langue réelle a été appelée de différents noms : par les uns le *Pehlvi*, par les autres le *Huzvâresh* : d'autres ont réservé le nom de *Huzvâresh* à l'élément sémitique, le nom de *Pehlvi* à l'élément aryen.

La citation faite plus haut d'Ibn Moqaffa définit assez clairement le sens du mot *zevâresh*. Ce n'est point le nom d'une langue, ce n'est point même le nom d'une écriture ; c'est le nom du procédé qui consiste à écrire sémitique et à lire aryen. Le sens étymologique du mot est inconnu, non faute d'étymologies [1]. Une seule chose me semble certaine, c'est que le mot est un nom abstrait, étant formé par le suffixe abstrait ش, *esh*, ce qui exclut toutes les étymologies qui en ont été données et qui toutes en font un nom de langue, un adjectif qualificatif de cette langue. La forme زوارش suppose une racine *zvar*, en zend *zbar* ; le verbe *zbar* signifie *être courbé, être tortu* (au propre et au figuré ; sscr. *hvar*) : le زوارش serait « le système de perversion de l'écriture

lis cette inscription au peuple, dit Darius, qu'Auramazdâ te soit ami ! Si tu ne la lis pas au peuple, qu'Auramazdâ te soit ennemi » (*yadi imâm dipim . . kârahya thāhahy ; Behistûn* IV. 54).

1. Selon M. West, *zevâresh* signifie « la langue ancienne », du verbe *zevârîdan* زواریدن « être vieux, tomber en décrépitude ». — Selon M. Müller, c'est « la langue du sacrifice » du *zûr (zaothra)*. — Selon M. Jamshedji Minochirji Jamasp Asana, c'est « la langue héritière » du zend (de l'arabe وارث). — Selon M. Derenbourg, le mot est corrompu des mots *hû sûrsî*, cela est syriaque, que le lecteur aurait prononcés devant les mots sémitiques pour avertir qu'il fallait les lire en aryen.

qui dissimule la langue vraie». Or, il se trouve que la racine de ce mot a passé en arabe où la racine *zavvar* زوّر, (considérée par les grammairiens indigènes comme seconde classe de la racine *zûr* زور, visiter, aller en pélerinage!) signifie : «altérer une écriture, un texte, faire un faux en écriture» ; le *zevâresh* est donc bien l'altération, le déguisement. Il n'y a pas de langue *zevâresh;* il n'y a qu'un procédé de *zevâresh.*

§ 11. Ce que c'est que le pehlvi proprement dit. — M. Olshausen a montré que *Pahlavi* est dérivé du nom des Parthes, *Parthava* : le nom des Parthes (*Behistûn* I, 16) est devenu régulièrement (§ 72) *Pahlav,* d'où *Pahlavî,* «relatif aux Pahlav». Le pehlvi serait donc littéralement «la langue des Parthes» ; mais en fait, dans toute la littérature persane et même souvent dans la littérature parsie, le mot *pahlavi* est simplement une expression vague et générale qui signifie *ancien* et désigne la littérature, la langue, les mœurs antérieures à la conquête arabe. Les Parthes, les Pahlav, étant, dans la mémoire historique si bornée de la Perse, le souvenir le plus ancien, après les souvenirs purement légendaires de l'épopée nationale, leur nom était devenu le nom ordinaire de tout ce qui était antique, et quand Firdousi raconte qu'il a trouvé tel récit dans un livre pahlavi, cela ne signifie point qu'il l'a trouvé dans un livre écrit dans la langue des Parthes, ni même dans un livre écrit en pehlvi, mais seulement dans un livre ancien.

Le mot *pehlvi* désigne donc simplement la langue ancienne de la Perse, ce mot ancien étant pris d'ailleurs dans un sens tout relatif : c'est la forme archaïque du persan moderne, le persan parlé sous les Sassanides. Nous pouvons convenir de l'appliquer au persan écrit des Sassanides, c'est-à-dire à la langue artificielle que nous livrent les textes : mais, en fait, il ne doit désigner que la langue réelle cachée sous les textes, dissimulée sous le *zevâresh.* Historiquement d'ailleurs, il n'a jamais été, à une période déterminée, le nom de la langue durant cette période même ; les Perses Sassanides n'appelaient certainement point leur langue le pehlvi, nom qui ne lui convenait alors ni dans son sens étymologique propre de langue parthe, ni dans son sens dérivé de langue ancienne. Le doute n'est possible que pour la période parthe, proprement dite : sous le règne des Arsacides, de la dynastie parthe, la langue de la Perse s'ap-

pelait-elle, du nom de la race dominante, le pehlvi? La question n'est guère susceptible d'une solution, puisque nous ne possédons aucun document écrit des Parthes, les médailles grecques et les quelques médailles pehlvies de la fin des Arsacides ne donnant aucune lumière sur ce sujet. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la langue parlée sous les Arsacides se rattache directement à la langue parlée des Sassanides, et que cet idiome dont il ne reste point de débris n'est que la forme antérieure du pehlvi sassanide et forme le trait d'union entre cette langue et le perse des Achéménides, à peu près comme la langue perdue de l'Ile de France du temps des Carolingiens est le trait d'union entre le latin et ce que l'on appelle le Vieux français. Un renseignement indirect de Josèphe nous prouve qu'au premier siècle de notre ère (et l'on pourrait dire très probablement : au premier siècle avant notre ère), la langue officielle des rois Parthes était en effet persane. Josèphe raconte que vers l'an 40 avant le Christ, le prince parthe Pacore, intervenant dans les querelles des Asmonéens à Jérusalem, appela dans son camp Hyrcan et Phasael et laissa à Jérusalem (probablement en otages) « deux cents cavaliers et dix de ceux qu'on appelle *les Hommes libres*, καὶ δέκα τῶν ἐλευθέρων λεγομένων » (*Antiq. Jud.*, XIV, xiii, 5). Il s'agit clairement ici d'un titre, et probablement d'un titre de noblesse, mettant ces dix hommes en dehors et au dessus des deux cents cavaliers envoyés avec eux. Or, le mot qui en persan signifie *libre* est aussi le mot technique pour *noble*, آزاد *âzâd*, et ce terme paraît dans la hiérarchie sassanide, telle que la donne une inscription de Sapor I, postérieure de deux siècles à Josèphe, de trois siècles à Pacore, comme le nom d'une classe de la noblesse : « lûînî shatardarân u barbîtân u vazarkân [1]

1. Westergaard, dans son fac-similé (*Bundehesh*, p. 83), a : VV man L KAN. Les deux premiers signes ont en pehlvi sassanide les valeurs *n, va, ra;* le premier signe est ici certainement *u* (la conjonction *et*); le troisième signe est la ligature lue *man*, ce qui donnerait, soit *u ramanlakân*, soit *u vamanlakân*, tous deux inconnus. Haug, après avoir proposé (*Essay on Pahlavi*, 54) la lecture impossible *raûmalkân* pour *rabmalkân* « counts, dukes », a donné, dans la seconde édition de ses *Essais sur les Parses*, p. 88, la lecture correcte, qui est *u vazarkân*. En effet, le caractère *man*, donné comme douteux dans Westergaard, ne diffère de *z* que par un trait en plus, dû peut-être à une cassure de la pierre; d'autre part, la version chaldéenne porte *rabân*, ce qui renvoie à un aryen *vazarkân*, à en juger d'après l'analogie des inscriptions perso-assyriennes, où *rabu* est la traduction normale du *vazarka* achéménide.

u *âzâtan*, en présence des Shatardar, des Barbîtâ[1], des Vazark et des Âzât» (Hâjîâbâd, I, ligne 5). Il est donc naturel de conclure que les ἐλεύθεροι parthes du temps de Pacore s'appelaient dans leur langue d'un mot signifiant à la fois Libre et Noble, condition remplie par le pehlvi *Âzât*, le persan *Âzâd*. La langue parlée était donc le pehlvi.

§ 12. **Le parsi.** — La langue parlée des Sassanides s'appelait sans nul doute, comme la langue parlée des Achéménides, comme la langue parlée des dynasties modernes, «la langue de Perse», le parsi, پارسی.

Ce mot a été appliqué par les Parses eux-mêmes, et à leur suite par les savants Européens, à la langue d'un certain nombre de textes qui, en gros, ne diffèrent des textes pehlvis que par la substitution de l'élément aryen à l'élément sémitique. Ces textes sont écrits, soit dans le caractère zend, soit dans le caractère persan : dans le premier cas on dit généralement qu'ils sont en *pazend*, dans le second cas qu'ils sont en *parsi*.

Le parsi n'est pas une langue réelle. C'est la transcription plus ou moins fidèle du pehlvi dissimulé sous le zevâresh. — Comme le *parsi* ou *pazend* offre un certain nombre de formes qui diffèrent des formes pehlvies, on a supposé que ces textes représentent une langue spéciale, parlée ou écrite à une certaine époque et dans une certaine province qui restent d'ailleurs à déterminer. On a écrit une *Grammaire de la langue parsie*[2]. Je crois que c'est une erreur : le parsi n'est pas une langue : c'est simplement la *transcription*, en caractères zends ou persans, avec substitution de termes aryens aux termes sémitiques introduits dans les textes par le *zevâresh*. Si ces transcriptions parsies dataient de la période sassanide, étaient contemporaines du texte transcrit, elles nous donneraient la langue même de la Perse sassanide, cette langue qui se dérobe à nos recherches sous le déguisement du *zevâresh* : mais il n'en est pas ainsi : des textes parsis connus, aucun ne se présente avec des garanties d'antiquité : ce sont tous des transcriptions plus au moins récentes, qui nous donnent donc, non le pehlvi réel, mais le pehlvi traditionnel, et qui ne rendent le pehlvi proprement dit qu'en proportion de la connaissance que l'auteur récent en avait. Un

1. Sur *Barbîtâ*, voir ces *Études*, volume II, *Lexicographie* s. v.
2. Spiegel, *Grammatik der Parsischen Sprache*.

texte parsi n'est que la *lecture*, tantôt fidèle, tantôt infidèle, d'un texte pehlvi par un docteur. En voici les preuves.

Preuves philologiques. — 1° En fait, il n'existe point de texte écrit seulement en parsi : tous les textes parsis connus jusqu'ici ont à côté d'eux un texte pehlvi plus ancien. Tantôt le texte parsi se donne comme la reproduction d'un texte pehlvi antérieur ; tel est le cas pour le Minokhired, dont le texte parsi a été publié par M. West, et dont le texte pehlvi a été depuis retrouvé et récemment publié par M. Andreas[1] ; tantôt le texte parsi ne donne aucune indication de ce genre, mais néanmoins l'on possède ou l'on sait qu'il existe un texte pehlvi : tel est le cas pour le traité parsi intitulé l'*Aogemaidê*, publié par M. Geiger en 1879 ; mais le dictionnaire pehlvi-guzrati du Destour Jamaspji, publié en 1878, contient une citation du texte pehlvi[2].

Preuves orthographiques. — 2° Les traits donnés comme particuliers au parsi, et qui formeraient son individualité propre en regard du pehlvi, se ramènent tous, quand par la pensée on retranscrit le parsi en pehlvi, à des fautes de lecture. Exemples :

Un mot propre au parsi serait le mot , *thish*, qui est traduit par le sanscrit *kimcit*, « quelque chose ». Or, « quelque chose » se dit dans d'autres textes parsis ou چش, *cish*, forme primitive, comme le prouvent le persan چیز *cîz* et l'étymologie. Il faudrait donc admettre, soit l'existence d'une forme *thish* parallèle à *cish* et d'ailleurs inexpliquée, soit le changement dans une partie des textes parsis, c'est-à-dire à une certaine époque de la langue ou sur une certaine étendue de son ère géographique, du son *c* en *th*. Mais si nous demandons aux textes pehlvis comment ils répondent au persan چیز, nous trouvons la forme , *cish*, qui, du même coup, justifie la forme , چش et apprend comment s'est formé par fausse lecture le type *thish* ; la lettre *c* du pehlvi est identique à la lettre du zend, la seule différence étant dans la direction. Or, cette lettre est relativement rare, car elle ne paraît qu'au commencement des mots, et la plupart des mots aryens commençant par *c* se trouvent remplacés en pehlvi par le terme sémitique ; le signe usuel de *c* est donc le signe médial ; le transcripteur, peu familier

1. *The Book of Mainyô-i-khard;* éd. West, Stuttgart 1871 ; éd. Fr. C. Andreas, Kiel, 1872.

2. Voir l'étude sur l'*Aogemaidê,* dans le volume II de ces *Études*.

avec la valeur de ce signe ᘓ, l'a confondu avec le ڡ zend, d'où la forme dite parsie *thish*. Il est possible même que la faute de lecture remonte à une particularité d'écriture du texte pehlvi : car je trouve un exemple analogue dans le *vieux* manuscrit pehlvi du Vendidad (Fonds zend, n° 4, à la Bibliothèque de l'East India Office): au Fargard XIV, §. 16, on trouve *zak ci* «et le» écrit کوڡ, au lieu de la forme usuelle کوه. Je n'oserais point affirmer que ce soit une faute de copiste, et comme la forme médiale du *c*, ɞ, et surtout sa forme monumentale et archaïque ᘓ, se rapprochent infiniment plus de ڡ que de ᘓ, je suis porté à croire que ڡ est une forme ancienne et légitime du *c*, et que le tort du transcripteur parsi est simplement d'avoir donné à ce signe sa valeur zende, qui est récente, au lieu de sa valeur pehlvie.

La troisième personne du verbe *bûdan* بودن est en parsi *bahôṭ*[1]; on attendrait *bavaṭ*, répondant au persان بَوَد, *bavad*. Mais transcrivons *bahôḍ* en caractères pehlvis, nous aurons : ᘓ, ce qui peut se lire *bahôṭ*, mais peut se lire aussi *bavaṭ*[2]. A côté de *bahôṭ*, on rencontrera aussi la forme *bêṭ*, dérivée du représentant en *zevâresh* de *bavad*, qui est *yahvûn-êt*; le transcripteur remplace la racine sémitique *yahvûn* par le thème persan *b*, d'où *bêt*.

De même la 3e personne du singulier de *shudan*, aller, est *shahôṭ*[3]; on attendrait *shavaṭ* répondant au persan *shavad*. Mais transcrivons *shahôṭ* en pehlvi, nous aurons : ᘓ, ce qui peut se lire *shahôṭ*, mais aussi *shavaṭ*.

Le terme sémitique du texte pehlvi se glisse parfois dans la transcription et révèlerait à lui seul, en l'absence de tout renseignement direct, que l'on n'a là qu'un calque imparfait. Par exemple, dans l'Aogemaidê, § 81, la seule expression *val* grift draosh suffirait, si l'on ne connaissait déjà expressément l'existence du texte pehlvi, à prouver que notre texte n'est qu'une transcription du pehlvi, *val* ᘓ étant un terme sémitique qui répond ici au pehlvi iranien *abar* et qu'il fallait rendre *abar* ou *bar* (*val grift draosh* = zend *uzgereptô-drafsha, Yt.* 1, 11.).

Preuve historique. — 3°. Enfin, la préface de la traduction

1. Aogemaidê, 61.

2. Le *a* étant *mater lectionis*, pour empêcher de prendre le *v* pour une voyelle et de lire *bût*; cf. p. 18, n. 1.

3. Aogemaidê, 60. — Le *zevâresh* de *shudan* est *ozalûntan*.

sanscrite du Minokhired pazend nous apprend en toute lettre que, même pour les Parses d'il y a quatre siècles, le parsi n'était qu'une simple transcription du pehlvi : «Ce livre de »l'Intelligence céleste, nommé en pehlvi le Minokhired, a été »traduit par moi Nériosengh, fils de Dhaval, de *la langue pehlvie* »en la langue sanscrite, après avoir été transcrit du caractère »Pârsî trop difficile à lire dans le caractère de l'Avesta : iyam »Pahilavî-Maimîû-sharddanâmnî paralokîyâ buddhis, mayâ »Nairîûsanghena Dhavalasutena, *Pahilavîbhâshâyâ Sañskṛtabhâ-* »*shâyâm avatâritâ, vishama-Pârasîkâksharebhyaçca Avistâksharâis* »*likhitâ*». Ainsi, le passage du pehlvi en pazend, forme sous laquelle nous trouvons le Minokhired de Nériosengh, n'est pour le traducteur qu'un changement d'écriture, le passage d'une écriture compliquée et difficile *(vishama)* à une écriture plus facile.

§ 13. Définition des termes *zend, pehlvi, zevâresh, pazend, parsi.* — Nous pouvons à présent définir exactement la valeur d'un certain nombre de termes flottants, que l'on rencontre à chaque pas dans l'histoire des ces périodes de la langue, et fixer en connaissance de cause le sens qu'il convient d'y attacher. J'entends les termes : zend, pehlvi, pazend, zevâresh, parsi.

Le mot *zend,* qui désigne à présent la langue dans laquelle sont écrits les livres sacrés des Parses, ce que nous appelons le Zend Avesta, ne désigne pas une langue ; *zend* signifie *explication, commentaire ;* c'est le commentaire de l'Avesta. Les commentaires pehlvis du Yaçna, du Vispêred, du Vendidad et de certains Yashts, que nous possédons encore, sont les seuls livres de *zend* que nous ayons. La langue du *zend* est le *pehlvi*[1].

Le mot *pehlvi* désigne la langue ancienne de la Perse, sous les Sassanides, bien qu'il n'ait pas été le nom de cette langue

1. Le mot *Avesta* ne désigne pas une langue; c'est le texte sacré; l'Avesta est rédigé dans une langue que l'on est convenu d'appeler le zend, mais que les Parses appellent «langue de l'Avesta, ou langue du Mãthra» et dont le véritable nom est le *Médique* (§ 6). Ainsi que Haug l'a fait observer, il y a longtemps déjà, l'expression *Zend-Avesta* signifie «le commentaire et le texte sacré» et par suite désigne plus qu'on ne lui fait désigner : l'expression correcte serait *Avesta* pour les textes zends et *Avesta-Zend* pour l'ensemble de la littérature sacrée et de la littérature traditionnelle.

sous les Sassanides mêmes. Cette langue s'appelait très vraisemblablement le *parsi,* langue de Perse.

Le mot *zevâresh* désigne le *système* d'écriture sous lequel le *pehlvi* nous est parvenu, à moitié déguisé en langue sémitique. L'alphabet même de cette écriture s'appelait l'alphabet parsi (Nériosengh, page 41), c'est-à-dire «alphabet de la Perse».

Le mot *pazend* désigne la transcription du pehlvi déguisé en pehlvi non déguisé. On l'appelle soit *pazend,* soit *parsi* : il y a entre les deux mots le même rapport qu'entre les mots *zend* et *pehlvi ; pazend* est le texte, *parsi* est la langue ; *pazend* ou « sous-zend » est l'explication du *zend*, du commentaire, la forme plus claire du *zend* qui est noté en un système trop compliqué ; le *parsi* est la langue du *pazend*, c'est la langue de Perse, ce que nous appelons le pehlvi, ou du moins il a pour objet de nous rendre cette langue : il le ferait s'il avait été écrit sous les Sassanides ; tel quel, il n'est que ce que les docteurs modernes, tantôt à droit, tantôt à tort, croient être le parsi ancien.

Mais l'usage a donné à tous ces mots des sens trop généralement acceptés pour qu'il soit à présent possible de revenir au sens primitif. Nous continuerons à employer le mot *zend* comme signifiant la langue de l'Avesta ; nous emploierons les mots *pazend* ou *parsi* pour désigner les lectures du pehlvi faites par les Parses ; et nous réserverons le terme de *pehlvi* à la langue réelle de la Perse ancienne, employant le terme de *zevâresh* ou *pehlvi zevâresh* pour désigner le pehlvi déguisé.

La succession linguistique de la Perse depuis les origines jusqu'à nos jours sera donc *Perse, Pehlvi, Persan ;* bien qu'il soit plus logique, et plus exact historiquement, de la désigner par les termes *Perse, Parsi, Persan,* ou mieux encore, — car à toutes les époques elle était dans la bouche des indigènes la langue de Perse, — le persan des Achéménides, le persan des Sassanides, le persan de l'ère musulmane, ou vieux persan, moyen persan, néo-persan.

§ 14. Le persan. — Un temps vint où le persan des Sassanides eut assez changé pour donner naissance à une nouvelle langue : il devint la langue ancienne, le pehlvi, et l'on distingua le pehlvi, langue ancienne, du parsi, langue moderne. La conquête arabe accentua le mouvement, mais sans le créer : les

différences essentielles du pehlvi au persan sont des différences toutes organiques, affaiblissement des consonnes médiales, fusion des pronoms suffixes sujets avec le verbe, création de temps nouveaux (passé indéfini, futur), que le seul mouvement de la langue suffisait à amener.

La langue archaïque se maintenait dans certaines parties de la Perse : au XIV[e] siècle on parlait encore le pehlvi pur à Zinjan (près de Cazwin); à Maragah (en Adarbaijan) on parlait un mélange de pehlvi et d'arabe. « En Perse, dit Ibn Haukal, trois langues sont en usage : le *Fârsî*, langue dans laquelle les habitants parlent entre eux; le *Pehlvi*, qui est la langue des anciens Perses, dans laquelle les Mages ont écrit leurs livres, mais qui aujourd'hui n'est plus comprise sans traduction par les habitants du Fars; enfin l'*Arabe* » (Quatremère, *Journal des Savants*, 1840, 414).

Le texte persan le plus ancien, comme le plus important pour le fond et pour la forme, est le Livre des Rois de Firdousi (IV[e] siècle de l'Hégire). C'est le persan moderne pur, avec quelques traces d'archaïsme (l'*a* initial primitif subsiste encore : *abar abâ, abê* à côté de *bar bâ bê* بر با بی; — mots tombés en désuétude : پژوهیدن *pazûhîdan,* interroger; — pronom suffixe servant encore de sujet) : l'arabe ne donne encore que quelques mots et le plus souvent des noms d'objets qui ont pu s'introduire avant même l'invasion arabe.

La conquête arabe, qui proscrivit l'écriture pehlvie et essaya d'étouffer la littérature nationale, ne put cependant étouffer la langue. Le livre de Firdousi doit naissance à la réaction nationale encouragée par des princes Musulmans qui veulent se rendre indépendants de la cour de Bagdad (les Samanides; Mahmud le Ghaznévide). Mais l'influence de la littérature, de la législation, de la science, de la théologie arabe fait pénétrer le vocabulaire arabe dans le persan, surtout le persan écrit. Tout mot arabe peut entrer dans un livre persan et remplacer le synonyme aryen ou, ce qui est plus élégant encore, s'y ajouter. Mais le fond même de la langue n'est pas altéré : c'est une langue de structure aryenne, aujourd'hui comme autrefois, et ni dans ses formes, ni dans sa formation, ni dans sa syntaxe [1], c'est-à-dire dans ce qui fait la personnalité même et la vie intime du langage, l'élément étranger n'a pénétré.

1. Sur une prétendue influence de la syntaxe sémitique, voir § 144.

DEUXIÈME PARTIE.

RECHERCHES

SUR LA PHONÉTIQUE PERSANE.

CHAPITRE I.

Système des sons zends comparés aux sons persans.

L'exiguité des textes perses force de prendre en général le zend, et non le perse, comme terme de comparaison dans l'étude historique des formes persanes, bien que le zend ne soit qu'un parent collatéral et non direct.

Il importe donc, dans toute comparaison entre le zend et le persan, d'avoir dans l'esprit les différences possibles du zend connu et du perse inconnu dont il tient lieu, afin d'opérer, le cas échéant, les réductions nécessaires. C'est ce que nous allons faire, et ce qui nous mettra en même temps en état d'établir d'une façon plus précise et plus détaillée l'indépendance de la branche zende et de la branche persane (cf. plus haut, § 5).

§ 15. Différences des deux systèmes.

Le système des consonnes est le même en zend qu'en perse, sauf sur les points suivants :

1. *d* perse répondant à *z* zend. — Le *d* perse, quand il répond à un *j* sanscrit ou à un *h* sanscrit, est rendu en zend par *z*. Exemples :

1° *d* perse répondant à *j* sanscrit, zend *z* :

daraya,	mer;	sscr. *jrayas;*	z. *zrayô*
daushtar,	ami;	*jush*, aimer;	z. *zush ; zaosha*, amitié

dâ-nâ-, savoir;	sscr. *jâ-nâ-*;	z. *zan, zhnâ*
{ *di*, enlever;	*ji*, faire violence;	{ *zi-nâ*
{ *a-di-na-m*, j'enlevai;	*ji-nâ-ti*	{ *zi-nâ-ṭ*, qu'il enlève
{ *âyadana*, temple;	*yaj*, rendre un culte	{ *yaz-*
{ *yadâ*, culte, obéissance [1];		{ rendre un culte.

2° *d* perse répondant à *h* sanscrit, zend *z*.

daçta, main;	sscr. *hasta*;	z. *zaçta*
daidâ, forteresse;	cf. *deha*;	*-daêza*
adam, moi;	*aham*;	*azem*
yadi, si;	*-hi*;	*yêzi*
gud, cacher;	*gûh*;	*guz*

Au contraire, dans tous les cas où *d* persan répond à *d* sanscrit ou *dh* sanscrit, il est représenté par *d* ou *dh* zend :

p. z. *dahyu*, province;	sscr. *dasyu*
dûra, loin;	*dûra*
duruj, mentir;	*druh*
dush, mal;	*dush*
dâ, donner; établir, créer;	*dâ* et *dhâ*
dî, voir;	*dhî*
darsh, z. *daresh*, oser;	*dharsh*
banda-, lien;	*bandha*.

II. Aspiration des médiales en zend. — Le zend tend à transformer en aspirées les consonnes simples, soit ténues, soit

1. *Behistûn*, III, 26. Quand Vahyazdâta se fit passer pour Bardiya, dit Darius, alors « le peuple de Perse *hacâ yadâyâ fratarta* et se révolta contre moi » *(hauv hacâma hamithriya abava)*. M. Spiegel traduit hypothétiquement *yadâ* par *pâturage* : « Darauf verliess das persische Volk die Weideplätze ». M. Oppert (*Le peuple et la langue des Mèdes*, 137) le traduit aussi par conjecture par *fête* : « Le peuple perse qui *était revenu des fêtes* (du couronnement) fit défection ». Il ajoute en note : le sens du mot est peut-être « désert, pâturage, plaine ». Mais *yadâ*, de *yad*, rendre culte, rendre hommage, signifie le culte, la piété; ici, il s'agit de la piété manifestée par l'obéissance au souverain légitime, au roi de droit divin : « le peuple se détourna *(fratarta)* du devoir ».

Notons, à l'occasion, le sens exact du fameux *draugâ*, que Darius prie les Dieux d'écarter de son empire, à l'égal de l'ennemi et de la disette (H. 17; cf. *Behistûn*, I, 34; III, 37 etc.). Il ne s'agit pas du mensonge religieux, de l'hérésie, comme on l'a cru : mais du mensonge de ceux qui, à l'exemple de Gaumâta, de Vahyazdâta et autres, ont menti *(adrujiyata)*, en se faisant passer pour rois légitimes : c'est l'opposé de *yadâ*, c'est l'infidélité du sujet perfide, la *disloyalty*.

douces, placées entre deux voyelles (ou devant les consonnes *r, y, v*). Il arrive ainsi qu'il reproduit parfois, ou semble reproduire, les aspirées primitives; mais en réalité il n'en est rien, car ce phénomène s'applique à toutes les consonnes, sans différence d'origine; il dépend, non de la qualité primitive de la consonne, mais de sa position, et s'applique seulement aux consonnes médiales, mais quelles qu'elles soient. Enfin, le son ainsi produit, bien qu'on soit convenu de le marquer par le signe de l'aspirée, est en réalité une spirante; car le *th* 𐬚, le *kh* 𐬑, le *f* 𐬟, transformations de *t*, de *k*, de *p* médial, sont, on le sait par les groupes *kht, ft, (th-t) çt*, de véritables spirantes; et le *gh*, le *dh*, le *w*, transformations de *g*, de *d*, de *b* entre voyelles, doivent partager de la même nature; on le sait certainement pour *w* auquel la tradition donne un son spirant.

Exemples de cette transformation des consonnes simples en spirantes (je choisis des exemples sanscrits, et non des exemples perses, parce que, comme on le verra, il n'est pas certain que le perse n'ait pas connu ce phénomène, bien qu'il ne le marque pas dans l'écriture) :

bhaga, dieu;	z. *bagha*
mṛga, animal sauvage;	*meregha*, oiseau
ugra, terrible;	*ughra*
pâda, pied;	*pâdha*
sadas, demeure;	cf. *hadhish*
uda, eau;	cf. *raidhi*
dadhâti et *dadâti*, il crée; il donne;	*dadhâiti*
madhya, milieu;	*maidhya*
adhvan, chemin;	*adhwan*
madhu, liqueur énivrante;	*madhu*
abhi, autour;	*aiwi*
babhrus, ils ont porté;	*bawrare*
garbha, matrice;	*garewa.*

Voici des faits qui laissent supposer que le perse connaît le même phénomène, sinon dans les mêmes mots :

1° Le sscr. *gâtu* devient en perse *gâthu*, c'est-à-dire que le *t* médial s'est aspiré; le zend est resté à l'étage sanscrit.

2° Les douces semblent rester devant les consonnes qui les aspireraient en zend : ainsi, le type **tigra*, aigu, qui devient *tighra* en zend, est écrit *tigra* en perse; or, la forme persane

du zend *tighri*, flèche[1], qui est *tîr* تیر, suppose entre elle et *tigri* un intermédiaire **tighri*, **tihri*. Il ne suit point de là, il est vrai, que la transformation soit déjà opérée dans le perse des Achéménides; il est possible qu'elle se soit produite dans la période postérieure dont nous n'avons pas de textes; mais il n'en suit pas moins que le fait zend n'est pas un trait spécifique de la branche médique, mais s'est produit aussi dans la branche perse.

De même, le persan مُهر *muhr*, sceau, en regard du sanscrit *mudrâ*, prouve que le type perse, qui serait écrit dans le système achéménide **mudrâ*, et qui en zend serait **mudhra*, a été à une certaine époque ce qu'il serait en zend, **mudhrâ* (Ascoli).

Le persan *dehad* دهد, il donne, suppose une forme *dadhâti*, parallèle à la forme zende *dadhâiti*, et qui pourtant dans le système Achéménide serait écrite *dadâti* (cf. *adadâ* il a donné).

Même conclusion à tirer des cas assez nombreux où le persan offre ذ غ خ pour le perse *d, g, k* (§§ 24, 52, 30).

III. Épenthèse. — Le zend pratique l'*épenthèse* que le perse ne connaît pas ou ne marque pas. L'épenthèse consiste en ce que la voyelle *i*, placée après une consonne simple ou même après *nt*, se répercute devant la consonne précédente : ainsi l'on a *pairi, mainyu, aipi, aiwi, dadhâiti, gaiñti*, etc. pour *pari, manyu, api, abhi, dadhâti, gañti*, etc.

Même phénomène pour la voyelle *u*, mais dans un cas unique, après la consonne *r* : *haurva* pour le sscr. *sarva; dâuru* pour *dâru* etc.

Rien de tel ne paraît dans le perse où le zend *pairi, upairi, aiwi, paiti, haurva*, sont *pari, upari, abhi, pati, haruva*, etc. Cependant quelques formes du persan ne peuvent s'expliquer que par l'épenthèse : le persan *mînûi* مینوی, ciel, suppose un prototype *mainyava*, identique au mot zend *mainyava*, céleste, qui pourtant en perse devrait, suivant les lois apparentes, être *maniyava*, sscr. *manyava*. Le mot *nîrû* نیرو, force, suppose une forme **nairyava*, parallèle au zend *nairya*, tandis que la voyelle pure est restée dans *hunar* هنر, mérite, du zend *hu-nara*[2].

1. D'où le nom du Tigre : a celeritate. . Ita appellant Medi sagittam (Pline VI, 31).

2. Voir d'autres exemples, § 82. La forme *ku*, prise par la racine *kar* (*kṛ*) devant la caractéristique *nu*, prouve aussi l'existence de l'épenthèse ou du moins d'une tendance à l'épenthèse en perse (p. 49).

Le fait de l'épenthèse n'est donc point non plus absolument spécifique de la branche médique, quoique beaucoup plus rare en perse ou sans influence sur l'ensemble de la formation.

IV. Le *ṛ* voyelle en zend. Le perse l'a eu et l'a perdu. — Le zend a la voyelle *ṛ* du sanscrit (marquée *ĕrĕ*, ꞓꞓ); le perse ne l'a pas ou ne la marque pas. Le zend écrit *kereta* pour le sanscrit *kṛta*, le perse écrit *karta*.

Les récentes recherches de M. de Saussure ont établi que la voyelle *ṛ* n'était pas propre au sanscrit et au zend et que les langues d'Europe la connaissaient aussi primitivement, mais l'ont plus tard remplacée par un son syllabique. Il n'est point exact, comme on le croyait auparavant, que le *er, ro, ra* des langues d'Europe représente une syllabe primitive *ar*, que le sanscrit et le zend auraient, après leur séparation des langues d'Europe, transformée en une voyelle particulière : la vérité est que la langue indo-européenne possédait une voyelle *sui generis* qui est à *r* dans le rapport de *ã* à *n*, que le sanscrit a représentée par *ṛ*, le zend par ꞓꞓ, et que les langues d'Europe ont transformée en syllabe : le ρα de ἔ-δρακ-ον répond historiquement au *ṛ* de *a-dṛç-am*; ce n'est pas la forme primitive forte, qui se serait conservée précisément au temps où le grec prend la forme faible de la racine (ἔ-φυγ-ον, ἔ-λιπ-ον etc.); c'est une transformation récente d'un son particulier, répondant au *ṛ* sser. : ἔ-δρακ-ον sort de ἔ-δρ̥κ-ον.

Il me semble que l'on peut citer à l'appui de cette doctrine l'exemple des dialectes dérivés du sanscrit, qui, dans un certain nombre de cas, convertissent le *ṛ* voyelle du sanscrit en la syllabe *ri*. C'est ainsi que le pracrit transforme

ṛṇam, dette	en *riṇam* (guzrati *riṇ*)
ṛddha, prospère	*riddhô*
ṛksha, ours	*riccho* (guz. *ricch*)
îdṛça, tel	*eriso*
sadṛca, tel	*sariso*
tadṛça, tel	*tariso*[1].

Dès lors, l'originalité du son *ṛ* étant établie, il faut, ou que le perse le possède sans l'exprimer, ou que, l'ayant eu, il l'ait converti, comme les langues d'Europe, en son syllabique : il

1. *Vararuci*, I, 30. Les trois derniers cas sont moins sûrs, car *r* peut sortir de *d* : cf. *-daça* devenu *-raha* dans les noms de nombre.

fant, ou que l'écriture *karta*[1] recouvre une prononciation analogue au sanscrit *kṛta*, au zend *kereta*, ou que le perse, ayant eu *kṛta* dans sa période préhistorique, l'ait transformé en *karta* avant l'ère des Achéménides.

Voici des faits qui établissent que la vérité est dans cette dernière hypothèse :

1° Les formes persanes correspondant aux formes comme le zend *kereta*, le sanscrit *kṛta*, supposent une forme sur un type *karta*. Ainsi le zend *kereta* est en persan *karda* كرده, en pehlvi *kartak* [illegible], ce qui prouve qu'à une époque quelconque, antérieure à la période persane et même à la période pehlvie, le type primitif *kṛta* s'était transformé en *karta*. Mais ceci n'a pu se faire pendant la période perse proprement dite ; car ce changement ne pouvait avoir lieu qu'à une époque où le rapport de *kereta* avec une racine *kar* était encore senti dans la langue : or, dans la période achéménide, si l'on n'admet pas l'existence de la forme *karta*, il n'existe plus rien qui indique l'existence d'une racine *kar*, cette racine s'étant transformée dans les temps spéciaux en *ku*.

Cette forme étrange de la racine *kar* est elle-même une nouvelle preuve que le perse a connu la voyelle *ṛ* et qu'il ne la connaît plus. Cette forme *ku* paraît, en effet, dans le thème de *kar* conjugué avec la caractéristique *nu*, *nau*, conjugaison où le sanscrit et le zend emploient le thème faible *kṛ*, *kere* ; tandis que l'on dit en sanscrit *kṛ-ṇo*, en zend *kere-nao*, on dit en perse *ku-nau*, et l'on a :

p. *a-ku-navam* pour le zend *kere-naom*,
a-ku-nau-sh *kere-nao-ṭ*.

Il est clair que *ku* n'est pas une transformation phonétique de *ar*, qui se conserve fidèlement en toute position : c'est donc une transformation phonétique de la voyelle *ṛ*, *ere* convertie, non plus en son syllabique comme dans le grec ἔ-τραπ-ον, ἔ-δρακ-ον, ou dans le pracrit *riṇam* etc. mais en voyelle, comme c'est le cas ordinaire dans le pracrit qui transforme *ṛi*, tantôt en *a*, tantôt en *i*, tantôt en *u*. Je citerai, comme exemple de cette dernière transformation, les cas suivants :

sscr.	*ṛtu* saison	pracrit	*udû*
	pṛthivî terre		*puhavi*

1. Qui d'ailleurs peut se lire *ka-ra-ta* et encore *k-ra-ta*.

pravṛsh saison des pluies ;	*pâuso*
pravṛtti nouvelle	*pautti*
parabhṛta coucou	*parahuo*
mâtṛka oncle maternel	*mâuo.*

Le choix de la voyelle *u* a été sans doute amené par l'influence de la diphthongue *au*, c'est-à-dire par un fait d'épenthèse (cf. page 47, n. 2).

Il est un certain nombre de mots persans dont malheureusement on n'a que la forme zende, laquelle a *ere*, et qui indiqueraient des séries perses représentant *ṛ* primitif par *i* ou *a*, parallèles à la série de *ṛ* représenté par *u* (voir § 78).

Les comparaisons pour le *ṛ* voyelle ne doivent pas être établies entre le perse et le sanscrit, mais entre le perse et le zend : car, dans un certain nombre de cas, le *ṛ* voyelle semble un développement postérieur du sanscrit et l'on n'a en zend aucune trace de *ere* : soit le mot perse *arta ;* toute conclusion phonétique que l'on tirerait du rapprochement du sanscrit *ṛta* serait mal assise, parce que le zend *asha* prouve que la forme générale iranienne a la syllabe *ar* et que le sscr. *ṛ* est un développement postérieur.

V. *rt* perse = *sh* zend. — Le zend *sh*, quand il ne dérive pas du groupe antérieur *khsh* ou d'un *s* primitif (après *i*, *u*), cas auxquels il est représenté en perse par le même son *sh*, représente un groupe primitif *rt* (cf. p. 52, n. 1) :

z. *mashya*, homme ;		p. *martiya*
fravashi, ange gardien ;		cf. *Fravarti*
kasha, gouffre ;		sscr. *karta*
peshu, pont ;	cf. z. *peretu ;*	lat. *portu-s*
pesha, payé ;		*pereta*
asha, saint ;		p. *arta* (sscr. *ṛta*)
ashavan, id. ;		p. *artavan* (sc. *ṛtavan)*
peshana, bataille ;		cf. sscr. *pṛtana*
bâshar, cavalier ;		cf. z. *bar(e)tar*
hvâshar, mangeur ;		cf. *hvar*, manger.

§ 16. Le pehlvi et le persan suivent le perse là où il diffère du zend. — Tels sont les points principaux où le zend diffère du perse. Dans deux de ces points la différence n'est pas essentielle, ni par suite spécifique, c'est-à-dire que le fait propre

au zend n'est pas absolument étranger au perse Achéménide, ou d'une façon plus générale au perse considéré dans toute l'étendue de son développement historique; par suite, ils ne fournissent pas un criterium absolument sûr pour établir les rapports de parenté exacts entre les formes modernes du langage, — pehlvi et persan, — et les langues anciennes : ces deux points non essentiels sont l'aspiration des consonnes médiales et l'épenthèse. Trois points sont essentiels et peuvent servir à établir la parenté des dialectes : ce sont :

1° la correspondance d'un *z* zend à un *d* persan comme représentants d'un *h* ou d'un *j* sanscrit;

2° la présence du *ṛ* voyelle en zend, sa transformation vocalique en perse;

3° la correspondance d'un *sh* zend à un persan *rt*.

Or, dans ces trois cas les dialectes modernes, pehlvi et persan, suivent le perse et non le zend :

1° Partout où *d* persan répond à un *z* zend, le pehlvi et le persan ont *d* et non *z* :

p. *daraya*,	z. *zrayô* (mer),	دریا *daryâ*
daushtar, ami;	z. *zush*, aimer, *zaosha* amitié, .	ph. [illegible] *dôçt*, ami; دوست
dâ-nâ, savoir;	*zan, zhnâ*,	ph. [illegible]; دانستن *dâniçtan*
daçta, main;	*zaçta*,	[illegible] *daçt*; دست

Ajouter à cela des mots dont on n'a pas la forme perse, mais qui, ayant *h* ou *j* en sanscrit et *z* en zend, ont dû avoir *d* en perse (cf. pages 45—46) et ont *d* en persan et en pehlvi :

sscr. *hyas*, hier;		p. دی *dî*.
hṛd, cœur;	z. *zered*;	دل *dil*.
jâmâtar, gendre;	*zâmâtar* .	داماد *dâmâd*.
	zafan, gueule	هان *dahân*[1].

1. Exemple obscur : *zemiçtân* زمستان, hiver; la transcription parsie est *damiçtân*, ce qui concorde avec l'étymologie, *zemiçtân* étant un dérivé, sur le type de *tâbiçtân* (§ 251), de *zem* hiver, sscr. *hima*; or, un *h* sscr., rendu par *z* zend, suppose un *d* perse et par suite un *d* pehlvi-persan. Le pehlvi a bien eu ce *d* si la transcription parsie est juste; d'où vient donc le *z* persan? Il faut admettre ou bien que *d* initial s'est changé en *z*, fait sans analogie, car le cas de *duzhaka* (p. 55) est différent, c'est un cas d'assimilation; ou bien qu'à côté de *dem existait un doublet *jem; ou que *zemiçtân*

2° Les participes des anciennes racines en *ṛ* sont, en persan et en pehlvi, en *-ard-*. Il se pourrait, il est vrai, que le zend lui aussi, dans son développement subséquent, eût transformé *kereta* en *karta;* mais il faudrait aussi admettre qu'il a transformé *kere-nao* en *ku-na,* car le persan a pour thème *kun* et non *karn-;* il dit *ku-n-ad* کند «il fait», là où le perse dit *ku-nau-ti,* tandis que le zend dit *kere-naoiti.* Tout le système du verbe s'explique directement et sans hypothèse quand l'on part du perse *karta-kunau;* il faut deux hypothèses si l'on part du zend *kereta, kerenao.*

3° Enfin, partout où le perse a le primitif *ṛt* en face du dérivé zend *sh*[1], le pehlvi[2] et le perse ont *rt, rd,* ce qui prouve à l'évidence que les liens généalogiques du pehlvi et du persan sont avec le perse et non avec le zend : car *rt rd* sont les représentants naturels de *ṛt.*

Dans tous ces cas, qui embrassent une grande étendue de la langue, le dialecte moderne est le prolongement et la reproduction directe du perse et non du zend; et dans deux de ces cas sur trois, le premier et le troisième, les rapports du son perse-pehlvi-persan et du son zend sont tels qu'il est impossible d'admettre un passage du zend à un son qui aurait engendré le son persan : le *d* du persan *daçt* دست, main, ne peut dériver que

est une forme dialectale médique, introduite en persan. L'hypothèse de *jem* est la plus vraisemblable et en fait le pehlvi présente une forme ځی *zem,* hiver (*Vd.* II, 20). — Autre cas analogue : *zemîn* زمین, terre; zend *zem,* pehlvi دځیو, transcrit en parsi *damîk* : *damîk* suppose une forme perse **dem,* justifiée par le latin *humus,* grec χθών, qui suppose en sanscrit un *h,* lequel, donnant *z* en zend, veut *d* en persan : *zemîn* suppose une forme **jemîn.*

1. La filière est *rt, rth, rç, rsh, sh :* le passage de *rt* à *rth, rç,* est prouvé par le pehlvi *ahlav* de *artava* (§ 72); *ahlav* suppose **alhav* dont le *h* n'a pu sortir de *t* que par l'intermédiaire *rth, rç;* cf. *pahlu* پهلو, côté, zend *pereçu;* c'est de *rç* que se sera fait le passage à *rsh,* lequel entraîne *sh* (§ 52). Du reste, pour notre objet, il n'importe pas essentiellement de savoir comment le primitif *rt* est devenu *sh* en zend : le fait important et certain est que *rt* est devenu *sh.*

2. Quant le pehlvi a *sh* en regard du *sh* zend, c'est qu'il a simplement emprunté et transcrit le mot zend : en ce cas, il possède aussi la forme persane avec *rd* ou *hr,* dérivée de *rt.* Ainsi *Ashish vañuhi* est transcrit en pehlvi *Ashishvang* et rendu par *Ardishvang;* l'on a le pehlvi *frôhar* à côté de *fravash,* transcrit de *fravashi;* l'on a *Amahraspand* (perse **Amarta-çpeñta*) à côté de *Amshaspand,* transcrit du zend *Amesha Çpeñta; Ardibehisht* à côté de *Ashvahisht; Maharîh* (*Dâdistân*, ap. West, *Bundehesh*, p. 57, n. 2) à côté de *Mâshya,* etc.

du *d* du perse *daçta* et non du *z* du zend *zaçta,* parce que, s'il y a des exemples du *d* passant au son continu *z,* il n'y en a pas du son continu *z* passant à l'explosif *d.* De même, le *sh* zend dérive du primitif *rt,* mais *rt* ne peut dériver de *sh.*

A ces différences générales de phonétique, s'ajoutent des différences spéciales. Un certain nombre de mots usuels avaient en zend une forme spécifique, différente de la forme perse : or, c'est la forme perse que montre le persan :

« Deuxième » se dit en perse *duvitiya* (sscr. *dvitîya*), en zend *bitya,* le primitif *dvi* s'étant changé en *bi* par durcissement du *v* et chute de l'initiale ; le persan a *dadî-* (dans دديگر *dadîgar,* § 118) ; *dadî-* suppose nécessairement une forme où le *d* initial primitif était intact et ne peut dériver du zend où ce *d* a disparu et où la lettre initiale est *b.*

Nous avons déjà cité plus haut (p. 13) le nom du chien, *çag,* qui ne peut dériver de la forme médique ou zende (σπακα, *çpaka*) et dérive d'une forme perse **çaka,* dans laquelle le *v* primitif de *çva-* (sscr. *çvan*) s'est réduit en *u,* au lieu de se durcir en *p (çua-),* puis a disparu comme dans le latin *canis* : ce fait se produit parfois en perse où l'on trouve *viça, aça* à côté de *viçva, açpa,* mais non pas en zend, où *çv* suivi d'une voyelle devient toujours *çp* [1].

§ 17. Réduction des formes zendes à la forme perse. — Voici les modifications générales à faire subir aux mots zends pour les amener à la forme perse :

1° Supprimer l'effet de l'épenthèse, sans oublier que le perse a pu la connaître sans la marquer ; cependant, comme l'effet de l'épenthèse ne paraît que rarement en persan, il est probable que, s'il l'a connue à une certaine époque en perse, elle n'a pas duré et que la forme persane dérive d'une forme débarrassée de l'épenthèse.

1. Ajouter à cela la différence des diphthongues : *ai, au* en perse ; *aê, ao* en zend ; voir cependant p. 53. Pour les différences dans le vocabulaire proprement dit, voir plus haut, p. 18.

Même rapport dans la formation des mots : l'infinitif zend est en *dyâi,* datif d'un suffixe *di, dhi,* sscr. védique *dhyâi ;* ou en *têê,* datif d'un suffixe *-ti ;* l'infinitif perse est en *tanaiy,* locatif d'un thème en *tana ;* l'infinitif pehlvi-persan en *tan* ווּ‎ تن, *dan* דן دن, reproduit le type perse, non le type zend.

Le datif pehlvi et persan est marqué par la particule *râ* (را, לא), postposée au substantif : cette particule est la forme moderne du perse *râdiy,* locatif de *râd* signifiant « en vue de, à cause », qui se construit avec le génitif auquel il se postpose. *Ce mot et cet emploi* sont inconnus en zend.

2° Réduire les aspirées douces médiales à la douce simple, mais en tenant compte, quand il y aura lieu, que le perse, comme le zend, a développé l'aspiration à la suite de la douce médiale dans un grand nombre de mots.

3° Écrire *ai au* les diphthongues *aê ao* du zend. Il faut néanmoins observer que l'écriture *aê ao* du zend marque une étape par laquelle *ai au* ont dû passer pour aboutir au pehlvi-persan *ê ô* : l'analogie du latin et des langues romanes montre en effet que la diphthongue formée de la rencontre de *a* avec *i* ou *e* constitue d'abord deux syllabes *(rosaï)*, puis l'*i* s'assimile à l'*a* et l'on a *a-e (rosae)*; enfin, l'*a* disparaît, et l'on a la diphthongue simple : les orthographes perse, zende et sanscrite, *ai aê ê, au ao ô*, représentent ces trois étapes, et la sanscrite est la dernière : c'est celle où sont arrivés le pehlvi et le persan, partant de l'étape perse et passant par l'étape zende.

4° Remplacer *z* par *d* toutes les fois que l'on a *d* en persan.

5° Remplacer *sh* par *rt* quand *sh* représente un primitif *rt*, et par *khsh*, quand il répond à un primitif *ksh*.

6° Remplacer *ere* par *ar*.

CHAPITRE II.

De quelques points de phonétique persane.

I. Consonnes initiales.

§ 18. Consonnes initiales maintenues. — Les consonnes initiales se maintiennent sans altération, sauf *j y, v, h.*

K. p. *kaufa,* montagne phl. وۏ *kôf* p. كوه *kôh.*

Exceptions :

Kereçâçpa (n. p.) affaibli en *Gershâsb* گرشاسب ; peut-être **kereça*[1], faim, affaibli en *gurç* گرس.

**kakhsha,* aspiré en *khash* خش, aisselle ; on a aussi *kash.*

Le *k* du pehlvi *kantak,* fosse, s'est aspiré dans le nom de Candie, *khandaq* خندق : mais c'est dans la bouche des Arabes : il est représenté régulièrement dans le persan *kanda* كنده.

KH. *khãnya,* source خان *khân.*

1. Gotique *huhrus,* hunger (Max Müller).

G. p. *gausha,* oreille phl. گوش *gôsh* [1]

gi est devenu *ji* dans *jihân,* جهان, monde, du pehlvi *gêhân* (z. *gaêthanãm)*; dans *jân,* جان, vie, de **gayana* (cf. z. *gaya*).

T. *tanu,* corps *tan* تن

D. *dûra,* loin *dûr* دور.

Exception : — z. *duzhaka,* hérisson, a assimilé *d* à *zh* (développé de *z* : **duzaka)* : ژوژه, *zhuzha*; le pehlvi a *zûzâk,* . Le *d* primitif s'est maintenu dans le dialecte de Mazandéran : ارمدجی (Melgounoff). — **duzaka* semble avoir signifié, « le pointu, celui qui pique », de la racine qui a donné *dôkhtan* دوختن, aor. *dôzam* دوزم, piquer; *dôzana* دوزنه, aiguillon.

TH et Ç. — *th* ne paraît qu'en regard de *ç* zend et sanscrit. L'exemple de *th* médial prouve que *th* avait le son de *ç* zend, sinon à l'époque Achéménide, du moins à celle où se fit le passage du perse au pehlvi : en effet, au perse *gâthu,* zend *gâtu,* répond le pehlvi *gâç*; *puthra* devient en persan *puçar* پسر.

p. *thukhra,*	z. *çukhra,* rouge	*çukhr*	سرخ *çurkh*
thûra,	*çûra,* fort	cf. *çûr* (festin)	سور [2]
	çahvan, discours		سخن *çakhun*
	z. *çarah,* tête	*çar*	سر
	mais sscr. *çâkhâ,* branche		شاخ *shâkh*

P. *paçâ,* après *paç* پس

p initial s'affaiblit dans :

sscr. *pâta,* boisson باده *bâda*

p. *pati,* vers بد به [3]

F. *framâna* ordre *farmân* فرمان

friya aimé فری *farî,* agréable

(sscr. *pravatâ,* en pente) *frôt* فرود *furûd* [4].

B. p. *bandaka,* serviteur *bandak* بنده *banda*

z. *badhra* [5], fortune *bahar* بهر

1. Joindre aux exemples ordinairement cités : sscr. *gotra,* famille, origine, ph. p. *gôhar,* گوهر, essence.

2. Voir au volume II, Lexicographie, *khshafnîm* et *çûirîm.*

3. Cf. §§ 31—32. — 4. Voir au volume II, Lexicographie, *furûd.*

5. Dans *hu-badhra,* tr. en parsi *hû-bahar,* sscr. *susamṛddha* (*Aogemaidê,* 53).

c.	*cakhra,* roue	*cakhr*	چرخ *carkh*
z.	*zânu,* genou		زانو
sh.	p. *shâtô,* joyeux		شاد *shâd*
	p. *shiyu,* z. *shu,* aller		شدن *shudan*
r.	p. *rauca,* z. *raocô,* jour	*rôz*	روز
m.	p. *martiya,* homme	*mart*	مرد *mard*
n.	*nâma,* nom	*nâm*	نام

§ 19. *J.* — *j* initial semble rester dans :

p. *jad,* demander — جستن *juçtan*

Mais l'étymologie du mot n'est pas certaine ; la voyelle du persan fait difficulté.

j initial devient *z* dans :

p. *jan,* frapper	*(makhîtûntan* en zevâresh)		زدن *zadan*
	(makhîtûnam)		زنم *zanam*
p. *jatar,* meurtrier	*(makhîtûntâr)*		زدار *zadâr*
p. *jîv,* vivre		*zîvaçtan*	زیستن *zîçtan*

Ce sont les seuls exemples de *j* initial en perse ; sur les quatre exemples, les trois dont l'étymologie est certaine changent *j* en *z*, et l'on peut poser en règle que *j* initial du perse se réduit à *z*. La seule source certaine de *j* initial en persan est le *y* primitif (voir § 20) et dans quelques cas sporadiques *g* initial (voir p. 55). Le zend n'offre qu'un cas nouveau de mot commençant par *j* et passé en persan : il offre le même changement :

jya, corde — زه *za*[1]

Cf. encore *zem, zemîn* de **jem,* **jemin* (p. 51, n. 1).

§ 20. *Y.* — *y* initial se change en *j* :

p. *yuviyâ,* cours d'eau (Inscr. de Suez)	*jûîh*	جوی *jûy*
z. *yavaêtât,* éternité		جاید *jâvîd*
yava, grain d'orge		جو *jav*
yavan, jeune homme		جوان *javân*
yâtu, sorcier	*jâtûk*	جادو *jâdû*
yâma, verre		جام *jâm*
Yima (nom propre)	*Jim*	جم

1. Le nom propre *Jâmâçpa* a seul conservé son *j* initial.

yukhta, joint	*jukht*, couple	جفت *juft* (§ 55)
yakere (Dict. zend-pehlvi), foie		جگر *jagar*
sscr. *yuga*, joug		جغ *jugh*
yuta, séparé	*jut* [1]	جز *juz*
	jutâk	جدا *judâ*

La seule exception est le mot یزدان *yazdân*, Dieu, de *yazata*, mot de tradition théologique et savante.

Il suit de là qu'un mot qui commence en persan par *y* ne commençait pas en perse par *y*, car on aurait *j*, et qu'il a dû perdre un élément devant le *y* : voir § 87.

§ 21. *V*. — *v* initial est rendu par *v*, *b*, *g*, *k*.

1° *v* initial, suivi de *a*, reste en pehlvi et devient *b* en persan :

vaên-, voir	*vên*	بین *bîn*
z. *vaêna*, nez [2]		بینی *bînî*
p. *vaçiy*, à plaisir, en quantité	*vaç*	بس *baç*
p. *vazarka*, puissant		بزرگ *buzurg*
vîçaiti, vingt	*vîçt*	بیست
vairi, lac	*var*	
vaêjô, semence	*vêj*	بیج
vaêti, saule	*vît*	بید *bîd*
vañhu, bon	*veh*	به *beh*
vana, arbre	*vun*	بن *bun*
vap, tresser		بافتن *bâftan*
vafra, neige	*vafr*	برف *barf*
vara, poitrine	*var*	بر *bar*

1. La lecture usuelle *gvêt gvêtâk* ne peut se concilier avec la prononciation persane *juz judâ*. Elle tient à une écriture négligée, au lieu de : l'emploi de au lieu de est une des fautes les plus fréquentes : elle est amenée par la fréquence des doublets verbaux en *tan îtan*, *t ît*.

2. Le commentaire *Yt.* IX, 11 [35], à propos du poison qui ruisselait sur le corps du serpent Çrvara, tué par Kereçâçpa, dit qu'il coulait *khshvaêpaya*, *vaênaya*, *bareshna* (cf. *Yt.* XIX, 40); M. Justi traduit : « auf dem glatten (vgl. *khshwaêva*) sichtbaren (? d. h. dem glatt anzusehenden) Haupt (der Schlange) ». En fait, les trois mots sont les noms des trois parties du corps d'où sortait le poison : *bareshna* est la tête; mais *vaêna* n'est pas *sichtbar*, c'est بینی, le nez; *khshvaêpa* n'est pas *glatt*, c'est le persan شیب *shêb* *(anus)*. — L'emploi d'une racine signifiant *voir* pour former le nom du nez n'a rien d'étrange en persan; *flairer* se dit : « voir une odeur » *bôi dîdan* بوی دیدن (*Vend.* VII, 57 [142]) : *vênâk havmanît*, litt. « vous êtes voyant », signifie « vous sentez » et est glosé *bôi khavîtûnît* (= *bôi bînîd*). En kurde *bîn* signifie « odeur » (Justi, *Grammaire kurde*, 139).

vâta, vent	*vât*	باد *bâd*
vâra, pluie	*vârân*	باران *bârân*
Verethraghna (n. p.)	*Varahrân*	بهرام *Bahrâm*
vîvâp, désolation [1]	*vyâbân*	بیابان
verezena, voisinage		برزن *barzan*, quartier
p. *vahâra*, printemps		بهار *bahâr.*

Le *v* initial se conserve dans :

z. *vaz*, se transporter	*vazîtan*	وزیدن *vazîdan*
vîra, homme	*vîr*	ویر *vîr*
varez, travailler, labourer	*varzîtan*	ورزیدن *varzîdan*
vazagha, lézard	*vazag*	وزغ *vazagh*

2° Il se change en *g* surtout devant *i*; le préfixe *vi* (§ 272) devient *gu*, d'où une série de composés en *gu* : le pehlvi a en général la forme primitive :

**vi-kâç-*, assister	*gôkâç*, témoin	گوا *gavâ*
**vi-jaçta*, maudit [2]	*gujaçtak*	
vi-ci, cueillir	*vi-cîtan*	گزیدن *guzîdan*
vi-tac, se fondre	*vitâkhtan*	گداختن *gudâkhtan*
**vi-ric*, s'écouler, s'enfuir		گریختن *gurîkhtan*
vi-tar, passer	*vitârtan*	گذاردن *guḍârdan*
**vi-çard*, rompre	*viçaçtan*	گسستن *guçiçtan*
vi-car, expliquer, décider	*vi-cârtan*	گزاردن *guzârdan*
vî-cira, qui décide	*vi-cîr* [3]	
p. *vi-nâtha*, faute	*vinâç*	گناه *gunâh*
vazra, massue	*vazar*	گرز *gurz*
{ *vehrkô*, loup	*gurg*	گرگ *gurg*
{ *Vehrkâna*, nom de fleuve	*Gurgân*	گرگان
varâza, sanglier	*varâz*	گراز *gurâz*
vareṭ, tourner	*vartîtan*	گردیدن *gardîdan*
vîmanô, doute	*gumân*	گمان

1. *Yaçna*, XIII, 2, 3 [8, 12]; *udvâsatâ* (Nériosengh).

2. **vi-jaçta* d'après *a-jaçta* (*Yt.* XX, 1), formé de *jaç-ta*, participe de *jad*, prier, et de *a* privatif, « pour qui on ne prie pas »; *vi-jaçta*, contre qui on prie : *vi-jaçta* s'oppose à **hu-jaçta* béni, persan *khujaçta*, خجسته.

3. Ce mot, emprunté par les Arabes au moment où le *v* subsistait encore, est devenu *Vizîr*. — Il paraît dans le *Talmud* sous la forme *gazîr*, dans le mot גזירפת, chef des Juges (**vicirô-pati*; Sanhedrin 88 a).

varshan, mâle	*gushan*	كُشن
vacaç-tashti, texte	*vacaçt*	parsi *gujaçt.*

3° Le *g* se durcit en *k* dans :

vâraghna, corbeau	*valâk*[1] *(valâgh)*	كلاغ *kulâgh*
vîç, rue		كوى *kôi*[2](?)

La préposition *vi* devenue *gu*, s'est durcie en *ku* dans :
kushâdan كشادن, ouvrir, à côté de *gushâdan,* en pehlvi *vishâtan*[3].

§ 22. *H.* — *h* reste dans :

p. *haina,* armée ennemie	*hîn*	
ham, avec, ensemble	*ham*	هم
hama, tout	*hamak*	همه *hama*
Haraêva, (n. de rivière)	*Harê*	هرى
haruva, tout	*har*	هر
Hindu, Inde	*Hindûkân*	هندو *Hindû*
z. *Haêtumañt* (n. de rivière)		هلمند *Helmend*
Haoma	*Hôm*	
hazañra, mille	*hazâr*	هزار
hapta, sept	*haft*	هفت
harez-aiti, il lâche		هلد *hil-ad*
havya, gauche	*hôi*	
hâiti, chapitre	*hât*	
hunara, mérite	*hunar*	هنر

1. Le *valâk* est cité parmi les oiseaux (*Bund.* 31. 11; 47. 8. 13); la tradition le traduit *kâyado,* corbeau, comme elle traduit *vâraghna* : *k* dans *valâk* n'est qu'une représentation imparfaite de *gh* comme dans pour *bagha* (cf. p. 25); la seule altération est un déplacement de quantité. *Vâraghna* semble formé de *vâra-ghna,* « qui frappe de la queue », peut-être « qui frappe de l'aile »; il serait identique au *vâreñjana* (*Yt.* XIV, 31). Mais le sens primitif a dû, en ce cas, être rapidement oublié; autrement, le mot ne se serait pas corrompu comme il l'a fait, et il commencerait par *bâl,* بال.

2. *Vîç* est toujours traduit par Anquetil *rue;* il suit en cela la tradition moderne; car Aspendiârji le rend souvent par كوى *kôi.* La forme pehlvie de *kôi* est *kôîk,* qui se trouve traduit كوى dans la traduction persane du Vendidad (II, 30 [87]). Cependant en pehlvi *vîç* reste : peut-être, il est vrai, n'est-ce qu'une transcription.

3. Ce mot donne probablement le sens primitif de *shâtô,* joyeux, et de *shiyâti,* joie, bonheur : *kushâd dil* « cœur ouvert, cœur dilaté » est synonyme de *shâd; shâtô* serait donc *ouvert, épanoui* et *shiyâti* serait l'*épanouissement,* la *dilatation;* c'est la même image qui est au fond de la famille de *çpeñta* (Ormazd et Ahriman, § 81) : donc, sens primitif de *shyâ* : ouvrir, être ouvert.

L'aspiration tombe dans :

haca, de parsi *ezh* (zevâresh *min*) از *az*

et dans quelques composés de *ham :*

z. *hañdâma*, membre *andâm* اندام

hañjamana, réunion *anjuman* انجمن

hañ-tac, accumuler *andâkhtan* انداختن

hañ-kar, raconter *angârtan* انگارتن

**han-gâma*, temps *angâm* انگام et هنگام

hya, qui *i* de l'*izafet*.

Elle se renforce en *kh* dans :

haêm, caractère *khîm* خیم

Haurvatâṭ, *Khordat* خرداد *Khordâd*

hushka, sec *khushk* خشک

hu, porc *khûk* خوک

et dans quelques composés de *hu- :*

Huçravah *Khuçrav* خسرو

**hujaçta*, béni (p. 58, n. 2) خجسته *khujaçta*

**hurama*, heureux, joyeux *khûram* خرّم *khurram*

§ 23. ***Hv.*** — L'aspirée suivie de *v* est rendue par خو :

p. *Uvârazmi*, zend *Hvârazmi* خوارزم

hvâpah, bon *khôp* خوب *khob*

hvâpara, miséricordieux [1] خواور

hvare, soleil *khor* خور

hvar, manger *khortan* خوردن

hvaêtush, parent *khvêsh* خویش

hvañhar, sœur *khvâhar* خواهر

hvatô, de soi-même *khôt* خود *khôd*

hvadhâta, seigneur *khutâi* خدا *khudâi*

hvap, dormir *khuftan* خفتن

hvafna (ou **hvâpa?*) خواب *khvâb*

hvafç, dormir خوسپیدن *khûçpîdan*

hvarenah, gloire (*gadman* en zevâresh) خرّه *khurra*

1. Non point *ausdauernd, tüchtig* (Justi). *Hvâpar* est traduit en sanscrit *kshamâpara, karuṇâpara;* en guzrati *bardâsht karnâr*, toutes expressions signifiant *patient, compatissant. Hvâpar* sert aussi à traduire *hvâpah*, ce qui établit la synonymie de *hvâpah* et de *hvâpara. Khvâvar* est devenu chez les Parses un des noms de la divinité (Sachau, *Neue Beiträge zur Kenntniss der zoroastrischen Litteratur*, Académie de Vienne, 1871, 813).

hvâthra, bien-être, aise[1]		خوار *khvâr,* facile
hvâd, hvâçta, désiré	*khvâçtak*	خواسته *khvâsta*
hvîç, sauter	*khviçt,* il sauta	
hvaêdha, sueur (Dict. zend-pehl.)	*khôi*	خوی

II. CONSONNES MÉDIALES ET FINALES.

Les explosives médiales et finales s'affaiblissent ou tombent; les continues et les sifflantes subsistent.

§ 24. ***K.*** — *k* reste en pehlvi; s'affaiblit en *g,* ou tombe, en persan :

-aka (suffixe)	pehlvi *-ak*	persan ه‌ *-a*
bañdaka, serviteur	*bandak*	بنده *banda*
-akân (accusatif pl. du suff. *aka*)	*-akân*	گان *-gân*
	bandakân	بندگان *bandagân*
**çaka,* chien	*çag*	سگ
taka, agile, fort	*tak*	تگ *tag,* agile
çaoka (sscr.), chagrin		سوگ *çôg*
vehrka, loup	*gurg*	گرگ *gurg*
mahrka, mort	*mark*	مرگ *marg*
**duvitiya kara,* second	*datîgar*	دديگر *dadîgar*
**hakaram* (§ 202), qu'une fois		اگر *agar,* si
**hakaramciy,* une fois	*hakarc*	هرگز *hargiz.*
	padtâk (p. 69)	پيدا manifeste
-âka	*çarmâk*	سرما le froid
	garmâk	گرما le chaud
	çûk, vers	سو *çû*
	tâk, tige	تا[2] *tâ*
**raêka,* sable[3]		ريگ *rêg*
**âkâça-,* connaissance	*âkâç*	آگاه *âgâh*
**vi-kâça-,* témoin	*gôkâç*	گوا *gavâ*
**ni-kâç-,* observer, considérer	*nikâç*	نگاه *nigâh*
	nikâm[4], matrice	نيام *niyâm.*

1. Voir vol. II, Mythologie, *Râma hvâçtra.*
2. Dans les multiplicatifs : *yaktâ, sitâ* etc., voir § 120.
3. Littéralement « ce qui s'écoule », de *ric,* p. *rîkhtan.*
4. *Vend.* VII, 77 (192; Commentaire).

Le mot کودک *kûdak* « petit », pehlvi کوتک *kûtak,* semble faire exception à la règle ; le zend étant *kutaka,* on attendrait en persan *kûda :* mais il y a ici, non un fait de phonétique, mais un fait de dérivation ; le persan a un suffixe de diminutifs *ak* (§ 220), ce qui a préservé ou ramené ici le suffixe *aka.* C'est le suffixe nouveau et non le suffixe ancien qui se trouve également dans *pâk* پاک, pur, dans *bâk* باک, peur ; l'un contracté de **pâvaka,* l'autre de **bâyaka.*

K médial, changé en *g,* s'est ensuite changé en *j* dans تاج couronne, perse *taka ;* l'arménien, qui a emprunté le mot, le possède sous la forme intermédiaire *tag :* dans **Çakaçtâna,* le pays des *Çaka* ou Scythes, des Σάκαι, le *k* s'est affaibli en *g,* d'où *Çagiçtan* سگستان, et de là, par réduction du *gi* à *i : Çeiçtân* سیستان, le nom moderne de la province. Le pehlvi [pehlvi] est susceptible des deux lectures.

K tombe dans *çûka,* lumière, persan *çûi* سوی.

Un *k* semble être tombé dans le mot qui a donné *mêva* میوه, fruit, et qui était sans doute **maêkva ;* car le mot *maêkaiñtish âpô* est traduit par la tradition « les eaux qui sont dans les plantes, les *mêvâi* » (*Yt.* XXXVIII, 3 [7])[1].

K final, au lieu de s'affaiblir, s'est renforcé en aspirée, *kh,* dans les mots suivants :

(**çufrâka*[2] [?] trou)	[pehlvi] *çûrâk*	سوراخ *çûrâkh*
frâka, large	[pehlvi] *firâkh*	فراخ
**vi-çtâk-a*[3] (?)		گستاخ *guçtâkh* audacieux.

§ **25.** ***G Gh.*** — *g* et *gh* médial se maintiennent sous la forme spirante :

p. *baga* Dieu, z. *bagha*	[pehlvi]	بغ *bagh*
z. *magha,* trou	[pehlvi]	مغاک *magh-âk*
vazagha, lézard	[pehlvi]	وزغ *vazagh*
**dâga,* stigmate[4]	[pehlvi]	داغ *dâgh*

1. pun urvar madam yeqoyemûnît *mêvâî* (?).

2. *çufra* (*Vend.* II, 7 [18]) est traduit *çûrâk-ômand,* « qui a des trous ». L'étymologie de *çûrâk* même est d'ailleurs ici d'un intérêt secondaire (Fragment d'un commentaire sur le Vendidad, au passage correspondant).

3. De *vi-* et de *çtâka,* de la racine qui se retrouve dans *çtakh-ro,* fort (استخر *Içtakhar*) et dans le pehlvi *çtakhmak* [pehlvi], persan *çitam* ستم, violence (primitif **çtakh-mô*).

4. De *daz* brûler (sscr. *dah*), qui a donné *dakhshta,* marque, et pro-

**dauga*, lait ébeurré	دوغ *dôgh*
meregha, oiseau	مرغ *murgh*
maêgha, nuage	میغ *mêgh*
ereghañṭ, horrible	ارغند *arghand*
taêgha, tranchant	تیغ *têgh*
p. *drauga*, mensonge	دروغ *durôgh*.

Mais *g* est tombé et s'est réduit à *i* dans *Raga*, devenu ری Roi.

§ 26. ***Kh* médial.** — *kh* médial reste :

nakha, ongle	[illegible]	ناخن *nâkhun*
sscr. *çâkhâ*, branche		شاخ *shâkh*

§ 27. ***C* et *j* médial.** — *c* médial se réduit à *j* et passe de là à *z*; — *j* médial reste ou se réduit à *z*.

1° *c* = *j*, *z*. Le pehlvi employant le même signe [illegible] pour rendre *c* et *j* médial, on ne peut décider si les textes anciens lisaient encore *c* ou déjà *j*. Nous convenons de lire *j* pour ne pas laisser une étape vide entre la forme ancienne *c* et la forme moderne *z*. Il est probable que dans les premiers temps de la période pehlvie on prononçait encore *c*, et déjà *z* dans les derniers.

haca, de	parsi *aj az*	persan از *az*
raucah, jour	[illegible] *rôj*	روز *rûz*
raucana, fenêtre	[illegible] *rôjan*	روزن *rûzan*
ruc, éclairer		افروزم *afrôz-am*
çac-, convenir	[illegible] *çazâk*, convenable	سزا *çazâ*
tacañṭ, courant	[illegible] *tajâk*, courant	تازنده *tâzanda*
raêcañṭ, faisant couler	(cf. [illegible] *rêjînd*) ils coulent	ریزنده *rêzanda*
çaocañṭ-, brûlant	(cf. [illegible] *çôjâk*) brûlant	سوزنده *çôzanda*
**çaucana*, aiguille		سوزن *çôzan*
frâc-, en avant	[illegible] *frâj*	فراز *firâz*
apâc-, en arrière	[illegible] *abâz*	باز اباز
**anûc-*, le long de (§ 240)		نوز هنوز *nûz hunûz* encore
**anîc-*, autre (ibid.)		نیز *nîz*, aussi
**pac-ati*, il cuit		پزد *pazad*
**kanyâcî*, jeune fille (§ 240)		کنیز *kanîz*.

bablement *dakhma*, monument funéraire, anciennement «bûcher (?)». *Dâga* est à *daz*, comme *maêgha* à *miz*, comme **dauga* à *duz*, comme *taêgha* à *tiz*, etc.

2° *j* médial devient *z*:

**taêja,*	*tîj*	تیز *rapide*
p. *vaj,* se transporter		وزیدن
drâjô, longueur		دراز *dirâz*
**baj,* jouer		بازم *bâzam.*

§ 28. ***Z,*** son continu, reste :

khîz, se lever		خیزد *khîzad*
miz, uriner	*mêzîtan*	میزد *mîz-ad*
çpereza, la rate (Dict. zend-phl.)	*çparz*	سپرز *çupurz*

Il est devenu ou resté *zh* (*j* français) dans *âzhdahâ* آژدها, dragon, de *azhish-dahâka,* primitivement **azish-dahâka.*

§§ 29—33. ***T.*** — *T* médial s'affaiblit en *d,* lequel à son tour subit les altérations propres à *d,* c'est-à-dire s'assimile en *ḍ* ذ, ou tombe et se remplace par un *y.*

Le pehlvi marque par *t* le *t* primitif médial; mais il est venu certainement une époque où cette orthographe ne représentait plus la prononciation vraie qui était déjà celle du persan moderne; le nom propre *Kobâd,* dérivé du zend *Kavâta,* est représenté dans les manuscrits par *Kabât*, bien que déjà au temps du roi *Kobâd* (490—531) le *t* fût affaibli en *d,* comme en font foi les transcriptions contemporaines [1]. Toutes les fois qu'il y aura doute nous adopterons la prononciation orthographique, plus archaïque et plus éloignée de la prononciation moderne.

§ 29. ***T* affaibli en *d.*** — Exemples de *t* médial, affaibli en *d* persan :

-ati désinence de la 3e personne du singulier;	*-at*	د *-ad*
p. *rauta,* rivière [2]	phl. *rôt*	رود *rûd*
z. *yâtu,* sorcier	*jâtûk*	جادو *jâdû*
dâta, loi	*dât*	داد *dâd*
Thraêtaonô	*Frîtûn*	فریدون *Ferîdûn*
çata, cent		صد *sad.*

1. Καβάδης, Κουάδης, Κωάδης, ce qui naturellement n'empêche pas la prononciation archaïque de paraître dans des historiens postérieurs (Καβάτης).

2. Sanscrit *srotas.*

pâta, protégé	*-pât*	باد-[1]
vâta, vent	*vât*	cf. باد *bâd*
datika, bête sauvage	*datîk*	cf. دد *dad* [2]
pitar, mâtar, brâtar		پدر مادر برادر
-tar (suffixe de noms d'agent)	*târ*	تار دار *târ, dâr*
-ta (suff. de participe passé)	*t, tak*	ت تة *t, ta*
**tata,* tissu	*tatak*	تده *tada*
çûta, intérêt	*çût*	سود *çûd*
râiti, libéralité	*râtîh*	cf. راد *râd,* libéral
vaêti, saule		بيد *bîd*
yavaêtât, éternité		جاويد *jâvîd*
**yuta,* séparé	*jut,* à part	جز *juz* [3]
	jutâk	جدا *judâ*
	lûtak, souillé	cf. آلوده *âluda*
ratu, maître	*rat*	رد *rad.*

L'initiale de racine, quand elle suit un préfixe, est traitée comme médiale, à moins que le sens du composant ne soit resté nettement en persan :

tac, courir ;	préf.	*vi*	گداختن *gudâkhtan*
		pari	پرداختن *par-dâkhtan*
		ham	انداختن *an-dâkhtan*
tap, brûler ;		**fra-tâpa*	فرداب *fardâb,* révélation
	mais	**âba-tâpa*	آفتاب *âf-tâb,* soleil.

Dans certains cas *d* s'assibile en ذ *ḍ* (*th* doux anglais); c'est la prononciation à laquelle tend aujourd'hui د non initial.

1. Dans des noms propres composés dont le premier terme est un nom de divinité : *Çrôsh-pât* (= *Çraoshô-pâta* سروشباد), *Âdarbâd* (*Âtare-pâta,* آدرباد).

2. *Daitika* s'oppose à *aidyu* (*Yaçna* XXXIX, 4); on traduit en général le premier par « fantassin », le second par « cavalier ». Le sens réel est « animal sauvage », « animal domestique » : en effet *daitika* est traduit en pehlvi *datîk,* ce qui suppose un primitif *da'*, lequel serait en persan *dad* دد (Nériosengh traduit *paṅkticârin,* qui va en bandes); *aidyu* est traduit en pehlvi *ayyâr* « qui sert » (lu par Nériosengh *açvâr,* cavalier, d'où l'erreur des traducteurs modernes). Le Yasht XIII, 74 invoque les âmes des animaux de bétail *(paçuka),* des *daitika,* des animaux marins *(upâpa),* des animaux terrestres etc. Cela met hors de doute le sens de *daitika.* Le groupe *daitika-aidyu* (*Yaçna,* l. l.) est le groupe moderne دد و دام; voir vol. II, Lexicographie, s. *daitika-aidyu.*

3. Voir page 57, note 1.

§ 30. *T* affaibli en *ḍ*. — Voici des exemples où le *d* sorti de *t* primitif s'est assibilé en *ḍ*, écrit souvent *z* : le pehlvi écrit encore *t* :

Le pehlvi *jutâk*[1] a conservé le son explosif dans le persan جدا *judâ*, à part ; mais la forme plus simple *jut* a changé le *t* en *ḍ* ou *z* dans جز *juz*, جذ *juḍ*.

Autres exemples :

vitâra, passage — كذار *guḍâr*
vitar-, passer — *vitârtan* — كذاشتن *guḍâshtan*
âtare, le feu — *âtur* — آذر *Âḍar*[2]

paiti, contre, en retour, combiné avec *giriftan* گرفتن, prendre (p. *garb*), devient *paḍ* dans پذيرفتن *paḍîraftan*, recevoir.

Il faut peut-être reconnaître un exemple analogue dans le mot ارزيز, étain, qui, dans un Rivaet, traduit *erezata* (argent : *Vendidad* VIII, 254) ; les noms de métaux et de matériaux se formant par le suffixe *aêna*, persan *în* (§ 226), on aura par analogie fait **erezaêta* d'*erezata*, d'où **arzîd* **arzîḍ* *arzîz*.

§ 31. *T* affaibli en *zh* et en *y*. — Ce changement de *d* en *ḍ* est sans doute l'intermédiaire qui a amené dans un grand nombre de mots le *t* primitif à *y* : ce *ḍ* se sera prononcé *z*, puis *zh* (le *j* français), et arrivé là, il ne lui restait plus qu'à se réduire en *y*. Il est resté quelques exemples de cette étape *zh* dans de vieux mots aujourd'hui hors d'usage, où *paiti* est représenté par *pazh* پژ ; je citerai :

پژمردن *pazh-murdan*, se flétrir, dépérir, qui est composé de مردن *murdan* mourir, avec *pati* : perse **pati-mar*.

پژآسمان *pazh-âçmân*, ce qui est sur le ciel.

Le persan aura ainsi refait ce que le sanscrit avait fait avant lui dans un cas analogue en transformant en *ê* le groupe *ad*, *az* devant une consonne : de même que le sanscrit pour transformer **as-dhi* en *edhi*, **dad-dhi* **daz-dhi* en *dehi*, **dhad-ḍhi* **dhaz-dhi* en *dhehi*, **naz-dishtha* en *nedishtha*, **myazdha* en *myedha* etc. a dû passer par les intermédiaires *az azh*, *ay*[3], ainsi le persan, pour

1. Cf. page 57, note 1.

2. On trouve aussi *âdar*. La forme *âtash*, آتش, est une forme savante, sans quoi l'on n'aurait point *t*; cf. page 68. Un autre exemple de *t* médial conservé est le mot *gîtî*, گيتى, monde, zend *gaêthya*; le mot populaire est *jihân*, جهان, pluriel de *gaêtha*, monde, dont *gaêthya* est l'adjectif dérivé; cf. page 55.

passer du perse *pati-baçtanaiy*, lier, pehlvi **patvaçtan*, à *pai-vaçtan* پيوستن, a dû traverser l'intermédiaire **pazhvaçtan*. Exemples:

**pati-baçtan*, lier	*patvaçtan*	پيوستن *paivaçtan*
**pati-banda*, parent[4]	*patvand*	پيوند *paivand*
**pati-kâra*, lutte, bataille	*patkâr*	پيكار *paikâr*
pati-kara, portrait	*patkar*	پيكر *paigar*
**pati-mâ*, montrer	*patmûtan*	پيمودن *paimûdan*
**pati-mâna*, contrat	*patmân*	پيمان *paimân*

Ne sont pas passés en persan:

**pati-mukhtanaiy*, revêtir — *patmûkhtan*
cf. zend *paitishmukhta*, revêtu, chaussé[5]
**pati-kuptanaiy*, frapper — *patkôftan*.

§ 32. Mots savants où *pati* reste. — Le *d* de *pati* est resté:

1° dans le mot پادشاه *pâdishâh*, roi, en perse **pati-khshâyathiya*; cf. le zend *khshayamnô*, « qui règne souverainement » et que le pehlvi traduit *pâtakhshah*. Cette forme présente une double irrégularité : non-seulement elle conserve la dentale au lieu de la laisser tomber, mais elle allonge l'*a* qui est primitivement bref. Le même fait se présente dans les mots suivants:

2° پاداشن, *pâdâshn*, rémunération, pehlvi *pâtâshn*, contraction de **pâddahishn* « action de donner en retour *(paiti-dâ)* », dont la forme pehlvie se rencontre : *pâtdahashn*.

3° parsi پادەفراه, *pâdafrâh*, pehlvi *pât-frâç*, punition, du zend *paiti-fraça*.

4° parsi پادياب, eau de lustration, pehlvi, *pâtyâb*, du zend *paityâpa*.

Mais ces quatre mots n'appartiennent pas à la tradition vivante. Les trois derniers appartiennent à la langue du rituel parsi;

3. Zend *dazdi*, *nazdishta*, *myazda* : peut-être pourtant l'*e* sanscrit sort-il d'un primitif *ĕ(z)* : reste alors l'analogie arménienne de *hayr*, *mayr*, *eghbayr* (pitar, mâtar, brâtar); du provençal *payre*, *mayre*, *frayre*.

4. Cf. sscr. *bandhu*.

5. Se dit en parlant des chaussures (*Yt.* V, 64; X, 125; *framukhti*, action de se déchausser). *Muc*, en sanscrit, signifie « se dégager, se délivrer », *prati-muc* « s'assujetir ». *Muc* donne en sanscrit *moka* « peau d'animal », probablement avec le sens primitif de « dépouille », ce qui est le sens de *nirmoka*. A *moka* répond le pehlvi *môk* (dans les Targums מוקא) avec le sens de « chaussure » (primitivement *peau ?*). *Môk* a disparu en persan; il est remplacé par un autre dérivé de *mûc*, **maoca*, p. *môza*, موزه.

ce sont des mots conservés par les docteurs et par suite soustraits aux lois de la phonétique populaire. Le premier, *pâtakhshah,* malgré son apparence populaire, est un mot savant, emprunté par les Sassanides aux traditions anciennes et non descendu dans le cours des siècles avec le reste de la langue. Ce qui le prouve, c'est, sans invoquer l'irrégularité de la forme, ce qui semblerait impliquer un paralogisme, l'emploi d'un synonyme de *Pâdishâh* qui paraît dans l'inscription de Naqshi Rustam (ligne 7; cf. l. 5) : c'est le mot *Pâtakhshatr,* lequel est clairement un mot ancien *transcrit,* le mot *khshathra* étant devenu en pehlvi-persan شهر *shehr; Pâtakhshatr* est une transcription imparfaite d'un terme ancien **pati-khshathra*[1].

Deux autres mots ont conservé *t* médial : *âtash,* feu; z. nominatif *âtarsh; gîtî,* monde, z. *gaêthya.* Ce sont des mots savants, dont la langue a la forme populaire et régulière: *âdar* (de *âtarem*), *jihân* (de *gaêthanãm*). Une autre preuve du caractère savant de *âtash* et *gîtî* est, pour *âtash,* la présence du *sh* nominatival, les thèmes nominaux étant formés du génitif (§ 95 sq.); pour *gîtî,* la forme pehlvie *gîtî,* au lieu de **gîtîk.* Pour la représentation de *th* par *t* dans les mots savants, comparer *Mithrô* rendu *Mitrô, Artakhshathra* rendu *Artakhshatr.*

La préposition *ba.* — La dentale s'est encore conservée, cette fois dans la langue populaire, mais sans l'irrégularité de l'allongement de l'*a* primitif, dans certaines formes de la préposition به (§ 199). Quand la préposition به *ba* « à » est suivie d'un pronom commençant par une voyelle, on intercale un *d,* « pour éviter le hiatus » disent les grammairiens : بدو گفت *badû-guft,* « il dit à lui », au lieu de *ba û guft;* en réalité, l'on a simplement conservé le *d* primitif : *badû* ne se décompose pas en *ba-d-û,* mais en *bad-û;* plus anciennement *pat-ô.* La préposition *ba,* construite avec le pronom suffixe *ash,* lui (129)

1. Une preuve directe de ces archaïsmes savants nous est donnée par le nom même du premier Sassanide, le restaurateur de la monarchie perse : son nom, chez les historiens classiques contemporains comme chez les orientaux, est *Ardeshîr* : Ἀρταξάρης, Ἀρταξήρ, Ἀρτάσηρ, Ἀρτασείρης, Ἀρτασίρης; اداشير; chez les Syriens ארדשיר (Nœldeke, *Kâr Nâmak,* 35, n. 2). Or, les inscriptions d'Ardeshir lui-même le nomment *Artakhshatr,* c'est-à-dire qu'il reprenait la forme archaïque, la forme achéménide de son nom, *Artakhshathra.*

donne *bad-ash* بدش; c'est l'ancienne forme pehlvie [pehlvi], *pat-ash.*

Même réduction de *paiti* à *pa* dans le *panôm* des Parses, dérivé du zend *paitidâna* par l'intermédiaire du pehlvi *padâm* [pehlvi] (cf. note 1).

Il y a eu allongement compensatif dans le mot پازهر *pâzahr* (notre *bézoar*), contre-poison, formé de پا, *paiti*, et de زهر poison.

Le mot *paidâ*. — Le pehlvi offre un exemple où il semble déjà sur l'étage persan : c'est le mot lu [pehlvi] *paitâk*, persan پیدا *paidâ*, «évident», que l'on a rapproché du zend *paitidaya*, qui signifie «celui qui regarde» et «action de regarder» et vient de la racine *dî* et du préfixe *paiti* (Justi, *Handbuch*, s. v.). Ce rapprochement, satisfaisant pour le sens, ne peut se maintenir qu'en renonçant à la lecture *paitâk*, qui offre une double irrégularité : 1° la réduction de *pati* à *pai* en pehlvi dans cet exemple unique ; 2° la représentation insolite de *d* radical par *t*.

Pour la solution de ce menu problème, nous partirons de ce point que *pati* doit avoir gardé sa dentale, que par suite [pehlvi] ne peut pas être *pai* : la solution se trouve dans le mot [pehlvi], qui répond au zend *paitidâna* (*Vend.* XIV, 9 [32]), manteau[1], et se lira non *paitân*, mais *padtân* (le manuscrit de Londres a même le signe diacritique du *d* : [pehlvi]), c'est-à-dire qu'il y a eu simplement interversion du *t* du préfixe avec le *d* de la racine ; [pehlvi] se lira donc, non *paitâk*, mais *padtâk* pour *pat-dâk ;* de là dans la période persane **paitâk paidâ.*

§ 33. *T* remplacé par *y*. — Je passe aux autres exemples de *t* disparaissant ou laissant place à *y î*. Le pehlvi, qui conserve le *t* de *pati*, parce que, dans les composés, la chute de la voyelle, fermant la syllabe, rend *t* final et le garantit par la rencontre avec la consonne de la racine, le protège beaucoup moins

1. Il ne faut pas confondre ce mot *paitidâna*, manteau (*Vend.* XIV 9 [32]; la traduction persane de Munich a خفتان ; *Yt.* V, 123) avec le *paitidâna* ou Penom des Parses (pièce d'étoffe que l'on s'attache devant le nez et la bouche pour que l'haleine ne souille pas le feu). Les deux mots peuvent être identiques d'origine et de sens primitif, mais la spécialisation du second sens a divisé le mot et, tandis que *paitidâna* au sens général donnait *padtân* (l. l.) et s'arrêtait là, *paitidâna* au sens spécial passait de *padtân* à *padâm*, [pehlvi] (*Vend.* XIV, 8 [28]; XVIII, 2 ; cf. § 44) et passait de là à *Penôm.*

dans les cas où il reste réellement médial ou bien où il est réellement final.

Tel est le cas pour :

1° le perse *patish,* devant; zend *paitisha,* par devant, qui devient le pehlvi *pêsh* ‎𐭯𐭩𐭱‎, persan پیش : intermédiaires : **padish* **pa-ish* **paish pêsh.*

2° le zend *hvaêtush,* parent, personnel, est devenu le pehlvi persan خویش *khvêsh* (les transcriptions parsies ont encore *khvêush*).

3° z. *hamatha,* toujours; ph. *hamai,* p. *hamê*; c'est le préfixe de l'indicatif présent.

4° **mâtaka,* essence; ph. *mâtak,* p. مایه *mâya* [1].

Le mot خدای *khudâi,* seigneur, pehlvi ‎𐭧𐭥𐭲𐭠𐭩‎ *khutâi,* traduit et probablement représente le zend *hvadhâta* «qui a *sa* loi, indépendant» : ‎𐭧𐭥𐭲𐭠𐭩‎ doit se lire *khudâi* et il faut partir d'un type perse *uvadâta,* où le *d* primitif est resté intact, étant protégé par la clarté de la composition, qui rappelait sans cesse à la pensée le mot *dâta,* loi. Mais, comme la même cause aurait dû protéger aussi le *t* final et donner *khudâd,* l'on peut se demander si l'on ne doit pas supposer un type **hvadâva,* identique au sanscrit védique *svadhâvan* qui a le même sens étymologique et qui expliquerait par la même occasion la forme parallèle *khudâvand,* خداوند, laquelle ne saurait s'expliquer par *khudâi,* le suffixe *vand* étant possessif.

Pour *th* médial, voir *ç* médial (§ 41).

Sur un changement de *t* en *r,* voir § 36.

§ 34. *D* médial devenu *y.* — *D* médial passe par les formes énumérées à propos de *t.* Nous embrassons ici à la fois le *d* et le *dh* zend, le perse n'ayant pas distingué les deux prononciations (au moins dans l'écriture).

D est resté dans نوید *nivîd,* nouvelle, du zend **nivaêda;*

1. Le sens propre est «femelle» : le pehlvi *mâtak* a les deux sens réunis : ‎𐭬𐭠𐭲𐭪𐭥𐭥𐭫‎ se lit à la fois *mâtak-nar,* «femelle et mâle, couple» et *mâtak-var,* «principalement» *(mukhyatayâ)* : *mâtak* est dérivé de *mât,* forme abrégée de *mâtar* : pour le sens d'essence, substance, matière, comparer le latin *mater, materies.* Le persan a divisé le mot avec le sens; la dentale a été maintenue dans *mâtak,* femelle, par le souvenir de *mâdar;* elle est tombée dans *mâtak,* substance. Le guèbri a perdu la dentale dans les deux mots : *mâya,* femme (cf. vol. II, *Mélanges,* article XI). A *mâtak-nar, mâtak-var* répondent en persan ماده ونر et مایه‌ور.

c'est le seul exemple, à ma connaissance, où le *d* se soit conservé (soit sous sa forme primitive, soit sous sa forme spirante *ḍ* ذ) Le *ḍ* est une étape à laquelle il ne s'est pas arrêté : il a divergé de là dans deux directions : soit en *y* et c'est le cas le plus fréquent, soit en *l*.

1° Exemples de *d* tombé en laissant place à *y* :

z. *adhairi*, sous	*air*, persan *êr* dans زیر *z-êr*	
hadha, toujours		*-ê* (suffixe d'imparfait)
madhakha, sauterelle	*mêg* ou *maig*	مَیگ *maig*[1]
madhu, vin	*mai*	مَی *mai*
pâdha, pied	*pâi*	پای *pâi*
kadha, quand		کی *kai*
râdiy, à cause de		رای *râi*
z. *râz*, arranger ; perse *râd*		آراستن *ârâçtan* (inf.)
	**â-râd-âmi*	آرایم *ârâyam* (aor.)
		پیرایم *pairâyam*
rud, croître		رویيدن *rûyîdan*
baoidhi, parfum	*bod*	بوی *bôi*
baodhô, conscience, sentiment		بوی *bôi*.

Quelquefois, il se réduit à une simple aspirée :

dadhâmi, je donne		دهم *daham*
**ni-dâdan*, déposer		نهادن *nihâdan*
hvâdâmi, je désire		خواهم *khvâham*
(?) **api-dhâna*, prétexte		بهانه *behâna*
(?) **ni-dhâna*, caché	*nihân*	نهان

Pour l'action de ces lois sur la conjugaison, voir § 169.

Après *â*, le *d* devenu *dh* se réduit à l'aspiration :

z. *zrâdha*, cuirasse	(*zarâi*)	زره *zarah*
p. *çpâda*, z. *çpâdha*	*çipâh*	سپاه

§ 35. *D* médial devenu *l*. — Dans quelques cas, moins nombreux, *d* médial se change en *l*. Ainsi, à côté de *maig*, *madhakha* «sauterelle» a donné une forme *malakh*, ملخ, peut-être dialectale[2]. De même, à côté de مى *may*, «vin» on rencontre مل *mul*, qui semble dériver, comme *may*, du primitif *madhu*. Le

1. Voir vol. II, Mythologie, *Le Chien Madhakha*.
2. Cf. *ibid*.

persan نای roseau, flûte, alterne avec نال *nal*, ce qui renvoie à un primitif **nâda*, identique ou allié au sanscrit *naḍa* roseau, *nâḍî* roseau, flûte. D'autre part, le sanscrit *nâla*, roseau, s'ajoutant à ces formes, accuse comme primitive une prononciation particulière, qui tient à la fois de *d* et de *l* et qui laisse supposer que, dans plus d'un cas, le *d* orthographique des dialectes perses cachait un *l* ou du moins un son voisin, prêt à passer à *l*.

Il est un des dialectes de la Perse moderne où le *l* a envahi presque tout le domaine du *d* et non seulement du *d* primitif, mais du *d* secondaire, c'est-à-dire de *t*. C'est l'Afghan, où le

zend	*daça*, dix,	perse ده *dah*,	devient	لس *laç*
	çata, cent,	صد *çad*		سل *çal*
	dî, voir,	دیدن *dîdan*		لیدل *lîdal*
	dâ, donner,	دادن *dâdan*		لال *lâl*
	pitar, père,	پدر *padar*		پلار *plâr*[1].

Dans le voisinage de l'Afghanistan, le nom de l'Ἐτύμανδρος des anciens, *Haêtumeñt*, est devenu *Helmend* هلمند. Le nom du pays de *Badakhshân* بدخشان, devenu *Balakhshan*, nous a donné nos rubis *balais*. Le grec ἀδάμας est devenu en persan الماس *almâs*. Le *l* de *Balkh* sort du *dh* de *Bâkhdhi*[2] (p. 92).

1. Fr. Müller, *Ueber die Sprache der Avghânen*, p. 6.

2. Il n'est pas impossible que dans plus d'un cas le *l* perse représente un *d* primitif, et non un *r*.

Le perse ni le zend ne présentent *l*. Voici des exemples persans avec *l* initial, dont l'origine est inconnue ou indécise :

liçtan, persan لیسیدن ; c'est le sanscrit *lih*, grec λείχω, latin *lingo*.

, *lajan*; لجن ou لجم, *lajan* ou *lajam*; boue.

, *larzîtan*; لرزیدن *larzîdan*; trembler.

, *lûtak*, sale; cf. persan *â-lûda* آلوده, souillé (*Ardâ Vîrâf*, XVII, 12). M. West traduit *naked*, rapprochant le persan لوت *lût*; mais le *t* final de *lût* rend le mot suspect : les mots d'origine persane ne peuvent avoir de *t* final, ce *t* final primitif étant tombé en perse et le *t* médial affaibli en *d* ou tombé. *Lûtak* est naturellement le simple de *âlûtak* et la juxtaposition du mot *pûtak*, pourri, confirme le sens qui résulte de ce rapprochement.

لب, *lab*, lèvre; cf. *labrum*, anglais *lip*.

De ces cinq exemples, les deux seuls qui prêtent à des rapprochements avec les langues de la famille indiquent un *l* primitif. Cependant *lih* se présente dans les Védas sous la forme *rih*, de sorte que l'on peut se demander si le perse aussi et le zend n'avaient pas un *r* dont *l* serait sorti plus tard comme il l'a fait en Inde (cf. § 46). D'autre part, le latin *dingua* à côté de *lingua* (angl. *tongue*) laisse entrevoir que la forme primitive de *lingere* pourrait bien n'être ni *rih* ni *lih*, mais *dih*, ce qui introduirait un nouvel élément dans la question controversée du *l* indo-européen : le débat ne

Un changement qui rappelle de près celui de *d* en *l* est le changement de *d* en *r*. Il est, sinon persan, au moins dialectal. Le nom ancien de *Lâr* لار, d'où *Laristan*, est لاد *Lâd* (Vullers, s. *Lâd*, 12°). Le nom des Mèdes, *Mâda*, est devenu en arménien *Mâr*. Dans les dialectes le changement de la dentale, soit *d*, soit *t*, en *r* est un phénomène des plus fréquents [1]; il est normal en *Tati*.

§ 36. Le suffixe *yâr* dérivé de *dâta*. — Voici un mot qui présente les deux changements de la dentale en *y* et en *r*:

Le fils du roi *Gûshtâçp* s'appelle dans l'épopée persane *Içfendyâr;* son nom zend est *Çpeñtô-dâtô*. D'après les lois de la phonétique persane *Çpeñtô-dâtô* doit donner *Çifend-dâd* ou *Isfend-dâd;* et en effet le nom d'*Isfendyâr*, qui est cité une fois dans la traduction pehlvie du *Vendidad* (XX, 1), y est écrit *Çpend-dât*. Il est difficile d'admettre que ce soit sur ce mot que s'est opéré pour la première fois le changement de *d* en *y*, la structure du mot est trop peu favorable : il y avait donc d'autres mots dont la forme s'y prêtait mieux. Voici une série de mots terminés en *yâr* dans lesquels la forme primitive semble être un composé en *dâta:*

Çpeñtô-dâta;	*Çipenddât*	*Isfendyâr*
**avô-dâta*, secourable	ph. *ayyâr*	يار *yâr*, ami
**Ahuramazdadâta*		اورمزديار *Ormazdyâr*
**Khshathrô-dâta* [2]		شهريار *Shahriyâr*
awzhdâta (*Yt.* VIII, 34), qui donne les eaux		آبيار *âbyâr*
**bakhtô-dâta*, donné de la fortune		بختيار *bakhtyâr*, fortuné
**ushi-dâta*, qui donne l'intelligence [2]		هوشيار *hoshyâr*, intelligent
**dâma-dâta*, qui pose les filets		داميار *dâmyâr*, chasseur
**vaçi-dâta*, donné en abondance		بسيار *biçyâr*, nombreux [3].

De ces exemples les plus favorables sont ceux comme *ushi-dâta*, *vaçi-dâta*, où la voyelle *i*, avec le *d* médial, prête le plus

serait plus entre *l* et *r*, mais entre *l*, *r* et *d* : la forme primitive de *liçtan liçîdan* serait *dih*, d'où en sscr. *rih* et *lih*, en latin **dingere, lingere; dingua, lingua;* en germanique *tongue, zunge*.

1. Berezine, *Recherches sur les dialectes de la Perse*, pp. 6, 13, 21, 29.

2. Cf. *khshathrô-dâo*, qui donne l'empire; *ushi-dâo*, qui donne l'intelligence.

3. De là est venu un suffixe *yâr* qui forme des dérivés indépendants : de *rama* « troupeau » on fait *ramyâr* رميار « pasteur ». Quelques-uns des composés que nous donnons peuvent être déjà des dérivés de ce suffixe que la langue considère comme identique au mot *yâr* يار « ami, compagnon ».

à la déformation et par suite à l'oubli de la composition du mot; car, tant que l'on avait conseience de la présenee d'un élément *dâta*, le *t* final devait rester protégé. Il est possible aussi que le second élément ait été, dans eeux de ees composés qui ont le sens aetif, *dâtar* et non *dâta*, ce qui, une fois donnée la réduction de *d* à *y*, eonduisait par **yâdâr* à la contraetion en *yâr*: en ee eas il n'y aurait pas eu, à proprement parler, un *t* devenu *r*, mais seulement une eontraction de *-âtâr* en *âr*.

§ 37. Le suffixe *yâd*. — Le suffixe *dâta* passif devait donner, dans les cas de fusion intime eomme eeux qu'on vient de voir, *yâd* ياد. De là les mots:

bunyâd	بنياد		fondement
zemyâd	زمياد	ph.	génie de la terre
faryâd	فرياد		secours, et eri d'appel.

Tous ees mots s'expliquent naturellement comme des eomposés de *dâta*:

**buni-dâta*, plaeé en base.
**zemi-dâta*, génie placé sur la terre.
**fryô-dâta*, placé amicalement.

§ 38—40. *P, F, B*. — *p* s'affaiblit en *b* ou en *v*.
f reste ou se réduit à l'aspiration *h*.
b donne *b, f, v* et tombe.

§ 38. *P*. — 1° affaibli en *b* :

âp, eau	*âp*	آب *âb*
hvâpô, bon	*khôp*	خوب *khôb*
**tapah* ou **tapnô*, ehaleur	*tap*	تب fièvre
**tâpa*, ehaleur		تاب *tâb*
âyâp-, obtenir		يابم *yâbam*
vîvâp, désolation	*viyâbân*	بيابان آبادان
-pâna, gardien		بان *-bân* (voir § 245)
**marza-pâna*, chef de frontière		مرزبان *marzbân*
-pâta, protégé		باد *-bâd*
**hvâpa* ou *hvapna*, sommeil		خواب *khvâb*
khshvaêpa, agile	*shîpâk*	شيبا *shîbâ*
rup, piller, enlever (*nrupayêiñti*)		ربودن *rubûdan*

raupâça (sscr. *lopâça*), renard — روباه *rûbâh*
khshap, nuit — شب *shab*

2° affaibli en *v* :
napât, neveu — نواده *navâda*
rap-ati, il va — رود *rav-ad*
**ni-paiç-ati*, il écrit — *nipishtan*, écrire — نويسد *nivîç-ad*

Un suffixe de nom propre *-âpa*, affaibli en *âb* آب dans:

Afrâçyâb, افراسياب
Çuhrâb, سُهراب
Mihrâb, مهراب
Sûdâba, سودابه

s'aspire en *âf* dans le nom d'*Ardâi Vîrâf*; comme le nom n'existe que chez les Parsis, peut-être n'y a-t-il là qu'une fausse lecture du signe pehlvi et faut-il prononcer *Vîrâp.*[1]

Dans quelques mots, dont la forme ancienne est inconnue, l'on rencontre un *f* dont la source est difficile à déterminer : car il peut, soit venir d'un *p* transformé par le persan, soit être la suite directe d'un *f* perse, soit enfin être formé par analogie. Soit le mot لاف, *lâf* « bavardage » ; faut-il supposer une forme perse, **lâpa* (cf. sscr. *vilâpa*, plainte) ou une forme **lâfa* : de même la forme شكافه *shikâfah* « fente » dérive-t-elle d'une forme **skâpa*, ou d'une forme **skâfa*, ou est-elle formée par analogie d'après le verbe شكافتن *shikâf-tan?*

Même difficulté dans les mots où la labiale médiale s'est réduite en persan à و : par exemple dans le mot وام *vâm*, dette, plus anciennement *avâm*, اوام; la forme pehlvie ne tranche pas la question, à cause de la valeur équivoque du signe qui peut se lire *p* ou *f* primitif : *vâm* renvoie donc, soit à *afâma*, soit à **apâma*. Comme il n'existe pas de suffixe *âm*, **apâma* est sans doute un composé de la préposition *apa* et d'un verbe *am* qui est peut-être le latin *em-ere; apâma* serait *abemp-tum.*

§ 39. ***F.*** — *F* perse s'est conservé dans :
z. *kafa*, écume — كف *kaf*

Il s'est réduit à *h* persan dans :
kaufa montagne — *kof* — كوه *kûh*
**dafan*, bouche ; z. *zafan* — دهان *dahân* (Ascoli)

1. Sur l'étymologie du nom, voir vol. II, Lexicographie, s. *vîra.*

§ 40. *B*. — *B* reste, s'aspire en *f*, ou se réduit à *v* et tombe:

1°	sscr. *khshub*, agiter		آشوبيدن *âshûbîdan*, être irrité
	**âba*, éclat (sscr. *âbhâ*)		آب *âb*[1]
2°	*nâbi*, nombril	*nâfak*	ناف *nâf*
3°	*naiba*, beau	*nêvak*	نيك *nîk*

§ 41. *Ç* et *Th*. — *Ç* reste, s'affaiblit en *z* ou se réduit à *h* : *th* zend se réduit à *h*.

Le *th* zend est exprimé en pehlvi par *ç* et en persan devient *h*; il est probable que les *ç* zends qui se réduisent à *h* auraient été écrits par les Perses avec le signe du *th*.

1° *ç* reste dans :

p. *vaçiy*, à plaisir; z. *vaçô*	*vaç*	بس *baç*, beaucoup
paçâ, après z. *paççâṭ*	*paç*	پس *paç*
raç-, arriver	*raçîtan*	رسيدن *raçîdan*
z. *â-yâç*, désirer		ياسيدن *yâçîdan*
açañga, pierre (p. *athanga*)		سنگ *çang*
gaêça, chevelure	*gêç*	گيسو *gêçû*
paêça, lèpre	*pêç*	پيسه *pêça*
nipiç- (§ 42), écrire		نويسد *nivîç-ad*, il écrit

2° Il s'affaiblit en *z* dans les aoristes des verbes **âmiç*, **vimiç*, mêler : *âmîzad* آميزد, *gumîzad* گميزد.

3° Il se change en *sh* dans:

khruç, crier	*khroç-îtan*	خروشيدن *khurôshîdan*

4° *Th* et *ç*, représentés par *ç* en pehlvi, deviennent *h* en persan, quelquefois déjà en pehlvi :

p. *gâthu*, place (z. *gâtu*)	*gâç*	گاه
z. *gâtha*, hymne	*gâç*	گاه
râtha[2] chemin	*râç*	راه
p. *math-* z. *maç* grand	*maç*	مه
gûtha, ordure	*gûh*	گوه
**câth* puits; (z. *câṭ*)	*câh*	چاه
pathana, large	*pahan*	پهن
p. *vi-nâtha*, péché	*vinâç*	گناه *gunâh*
p. *gaitha* (z. *gaêthânam*) monde	*gêhân*	جهان *jihân*

1. Dans *âbrû*, آبرو honneur; littéralement : éclat du visage (Ascoli).
2. Déduit de *raithya* (traduit *râç*, *Yaçna* XLIX, 6).

maêthana, demeure	*mêhân*	مهان *mihân*
maçya, poisson	*mâhîk*	ماهی *mâhî*
kaçu, petit	*kaç*	که *kah*
thriçata, trente	*çîh*	(سی *çî;* § 116)
pancaçata, cinquante	*pançâh*	پنجه *pancâh*
	kâç paille	کاه *kâh*
tuç-, être vide [1]	*tuçîk*	تهی *tuhî.*

Ce *h* tombe dans گوا *gavâ,* témoin, phl. *gôkâç* (p. 61). Le mot *gaêthya,* dont le simple, *gaêtha,* a donné le mot جهان où le *th* subit le changement régulier, offre un cas isolé de *th* rendu par *t* : *gîtî* گیتی (probablement un mot savant; p. 68).

§ 42. ***Sh.*** — *Sh* médial reste :

p. *gausha,* oreille	*gôsh*	گوش
**dausha,* la nuit		دوش *dôsh*
maêsha, mouton	*mêsh*	میش
aêsha, soc [2]	*khêsh*	خیش
dush- mal	*dush*	دش
raêsha, blessure	*rêsh*	ریش
aoshô, la mort	*ôsh*	اوش
çraêshay-, mêler		سرشتن *çirishtan* [3]
Çraosha	*Çrôsh*	سروش *çerôsh,* ange
ni-shad-, s'asseoir		نشستن *nishaçtan*
avi-shmar, compter	*ôshmartan*	شمردن *shumardan.*

Dans le verbe *ni-pish* écrire, le *sh,* conservé devant les désinences commençant par *t,* est *ç* devant les désinences vocaliques ; en regard du perse *ni-pish-tam* « écrit », on a نوشت *nivisht ;* en regard de *niyapish-am* «j'ai écrit» on a des formes comme نویسم « *nivîç-am* ». C'est le *ç* qui est primitif, la racine étant *piç,* qui signifie « former, figurer », et non *pish* qui signifie « moudre, broyer » ; écrire, fût-ce sur le roc, c'est graver, figurer, former des signes, non moudre ou broyer.

§ 43. ***M, N.*** — *M* et *n* restent :

kâma, désir	*kâm*	کام
-ami } désinences verbales		م یم *am, îm*
-ayamah } de la 1e personne		
dânâ-, savoir		دانستن *dâniçtan*

1. Sens propre; sens figuré : être désespéré (*anumît; Vend.* III, 32 [106]).
2. *Vend.* XIV, 10 [43]. — 3. Voir p. 91, n. 1.

-ana (suffixe nominal)	ن- *an* [1]
-âna (suff. de participe)	ان *ân* [1]
-aênya (suff. de noms de matière)	ین *în.* [1]

§ 44. *N* final changé en *M*. — *N* final s'est changé en *m*, en passant du pehlvi au persan, dans les mots suivants :

bân, toit	بام *bâm*
Varahrân	بهرام *Bahrâm;*

et en pehlvi même *padtân (paitidâna)* devient *padâm.*

Comme la lecture du groupe laisse une certaine incertitude, car le signe peut aussi bien être *h* que *â*, l'on peut au lieu de *Varahrân*, lire *Varahrahn*, prononciation par laquelle le mot a certainement passé à une certaine époque, puisqu'il vient de *Verethra-gh-na;* et il se peut de même que , dont l'étymologie est d'ailleurs inconnue, doive se lire *bahn* au lieu de *bân.*

L'exception disparaîtrait donc et le changement porterait, non plus sur *n* médial (devenu final) qui subsisterait toujours, mais sur *n* en groupe. Mais dans le dernier exemple il n'en peut être de même et l'on a là un cas certain de *n* final devenant *m*, qui doit faire accepter le même fait dans les deux premiers cas. Ce changement d'ailleurs n'a rien de bien insolite et le zend le présente dans un nombre assez considérable de mots; ainsi :

yavan, jeune homme	fait au vocatif	*yûm*
thrizafan, à trois gueules		*thrizafem*
ashavan, saint		*ashâum*
athravan, prêtre		*athraom;*

et à la 3e personne du pluriel de l'aoriste :

au lieu de *dûn*, ils ont donné	on a	*dûm*
khshnûn, ils ont satisfait		*khshnûm*

§ 45. *Y* et *V*. — *Y* et *v* doivent s'étudier avec les groupes (§§ 83, 91), car ils se fondent en général avec les voyelles qui précèdent et qui suivent.

V cependant conserve son indépendance dans quelques cas où il continue une existence directe : principalement dans les dérivations de racines en *u* :

tu, pouvoir, d'où **tavâna*, puissant, توان *tuvân*

1. Voir §§ 212, 215, 226.

urvan, âme — روان *ravân*
**shunu*, entendre[1] — شنود *shunavad*, il entend.

De même dans le suffixe *vañt*, la langue ayant conservé conscience de la composition des mots anciens de ce genre; *vañt* est devenu *vand* وند : *khudâvand* خداوند, seigneur.

§ 46. *R*. — *R* médial reste :
barati, il porte — *barad* برد.

Il se change en *l*[2] dans :

vâraghna, corbeau — *valâk* — کلاغ *kulâgh*
Hara-berezaiti (nom de montagne) — البرز *Alborz*
peretu, pont — *puhr*[3] — پل *pul*

§ 47. *H*. — *H* médial et radical reste ou s'aspire en *kh*. Il reste dans :

vohu, bon; p. *va(h)u* — *veh* — به *beh*
dahyu, province — ده *deh*
hvañhar, sœur — *khvâhar* — خواهر
jah-, sauter — جهد *jahad*, il saute
p. *vahâra*, printemps — بهار *bahâr*

Il s'aspire en *kh*, dans :

duj-ah, l'enfer — *dûshakh* — دوژخ
vohuni, sang — *khûn* — خون

Il tombe, quand il appartient au suffixe :

raocah, jour — *rôj* — روز *rôz*
vahyah, meilleur — به *beh*

§ 48. *Hv*. — *Hv* reste : il se prononce *kh* et s'écrit خو :

çâhvan, discours — *çakhun* — سخن *çakhun*
**paiti-çahva*, réponse — *paçukh* — پاسخ *pâçukh*
ahvãm, des mondes — *akhvân*

1. Cf. § 161.
2. La source ordinaire de *l* est *d* (§ 35), *rd* (§ 71) et *r* en groupe avec *ç*, *th* (§ 72).
3. Peut-être *puhl*. Cet exemple rentre d'ailleurs plutôt dans les groupes.

III. LES GROUPES DE CONSONNES.

§ 49. Différence des langues de la Perse et des langues de l'Inde dans la réduction des groupes. L'Inde procède par assimilation, la Perse par aspiration et assibilation du premier élément. — La rencontre de la consonne finale des racines avec la consonne initiale des suffixes produit des groupes consonantiques qui souvent, avec le temps, finissent par blesser les instincts phoniques du peuple qui les a reçus du passé et ne les a pas créés. Le langage s'occupe alors à réduire les groupes qui le gênent. Il peut s'y prendre de deux façons: ou bien il assimile les éléments en présence, c'est-à-dire qu'il supprime leur lutte en supprimant l'un d'eux; ou bien il transforme le premier des éléments en son continu, ce qui facilite la prononciation et supprime la lutte même sans supprimer les éléments.

Le premier procédé est celui qu'ont suivi de préférence les idiomes romans, transformant *septem* en l'italien *sette,* le français *sept;* le second procédé est celui qu'a employé le grec moderne, transformant ἕπτα en *hefta.*

Une des grandes différences du développement phonétique, de l'Inde à la Perse, c'est que l'Inde procède par assimilation, la Perse par aspiration : l'Inde réduit, la Perse adapte.

L'Inde n'a guère commencé à réduire les groupes que dans la période pracrite; la Perse a commencé à les adapter dès la période la plus ancienne et la langue moderne n'a eu qu'à suivre et à appliquer, dans les quelques rencontres où la transformation n'avait pas commencé, les procédés inaugurés par la langue ancienne.

A. Groupes réduits par assimilation.

§ 50. Cas d'assimilation. — L'assimilation n'est cependant pas absolument inconnue à la langue persane : mais elle a un champ très étroit. Je ne la trouve que dans deux cas bien limités : 1° dans quelques combinaisons de *n* et de *m*; 2° dans quelques combinaisons de *r,* de *k* et de *f* avec *sh.*

Assimilation de *nd* en *n*. — La langue ancienne avait un cas d'assimilation de *d* à *n* : c'est le mot *buna,* base, qui est le sanscrit *budhna* (cf. latin *fundus,* grec πυθμήν, anglais *bott-om*).

Buna est zend; mais il a dû être perse aussi, car le mot pehlvi-persan est بن *bun*. La seule question est si la forme proto-iranienne était *bud-na* ou *bunda*; *bunda* offrirait assimilation de *n-d*, *budna* de *d-n*. La présence d'un mot pehlvi *bundak* « parfait », ותיב, autorise à croire à une forme *bunda*, corrélative au latin *fundus*, et comme les exemples d'assimilation moderne sont tous de *n-d*, nous poserons en loi seulement la réduction de *nd* à *n* [1], non de *dn* à *n*.

**Çkand*, briser (latin *scind-ere*; sscr. *chid*), qui est la racine du zend *çkeñda*, rupture, et du verbe *çciñd-*, briser, a donné l'infinitif persan *shikaç-tan* شکستن pour **shikad-tan* (§ 169); au présent il devrait faire **shikand-am* : il fait *shikan-am*, شکنم [2].

Ni-shaç-tan, نشستن, s'asseoir, pour *ni-shad-tan*, de la racine de *sed-ere*, fait au présent *ni-shîn-am* نشینم; cette forme vient de ce que la racine avait une nasale, comme c'est le cas dans le vieux slave, où « s'asseoir » se dit *send-ati* et comme c'est le cas en zend même, comme le prouve la forme *nishãçya* (*Y.* L [XLIX], 2); *nishîn-am* est pour **ni-shînd-am* (l'*î* est identique à celui du sanscrit *sîd*, la racine *sad* se présentant sous cette forme aux temps spéciaux).

N tombe devant *r* dans *marâ* مرا, à moi, datif de *man*, pour *man râ*.

§ 51. Assimilation de *mb, mp* en *m*. — Comme le *n* s'assimile le *d*, le *m* s'assimile le *b* : au zend *khumba*, cruche, répond, à côté de *khumb* خنب, la forme خم, *khum*.

Le zend *çafa*, sabot, est représenté en persan par *çum* سُم, *çumb* سُنب; le perse disait sans doute **çamfa*.

La racine *çif*, percer (zend *çifaṭ*, il creusa), a donné en persan, à côté du verbe *çuftan*, le verbe سنبیدن *çumbîdan*, d'une forme nasalisée *çumf*, dont le thème paraît dans les composés indifféremment avec le type organique *çumb* et avec le type assimilé

1. C'est précisement un des cas où les dialectes pracrits ne font pas d'assimilation : sscr. *candra*, la lune : pracrit *candro, cando;* sscr. *skandha*, épaule : pr. *khandho;* sscr. *Skanda*, pr. *khando;* tout au plus réduit-il *nd* en cérébrale : sscr. *bhindipâla*, sorte de lance; pr. *bhiṇḍivâla*. L'assimilation de *nd* a *nn* est ordinaire dans le Norois : *finnan*, trouver, de *findan*.

2. *T* semble tomber dans le groupe *nt*, dans le pehlvi *karînîtan*, traduction normale de *kereñt*, tailler, couper (sscr. *kṛnt*).

çum : زره سم, *zirah çum*, qui fend la cuirasse; de là encore le mot سم, *çum*, caverne, à côté de *çumb*.

Dans le mot d'emprunt σαμψήρα, le *m* a expulsé le *p* : شمشیر, *shamshîr*, cimeterre; le pehlvi écrit *shapshîr;* mais il est probable que la nasale est sous-entendue, comme elle l'est dans *çag*, pour *çang* etc. (v. page 26, n. 1).

Le *m* en contact avec *n* l'élimine dans le mot *kam* کم, pehlvi , peu nombreux, du perse-zend *kamna*.

Le *m* final de *shikam* شکم, ventre, a sans doute, ici aussi, chassé une nasale; on trouve, en effet, une forme parallèle شکنب, *shikamb* (pehlvi *shikumb*) qui renvoie à une type perse **çkamba*.

Le pehlvi , *nam*, persan نم, traduit le zend *napta* (*Vend.* VII, 29 [76]); ceci nous met sur la voie de l'étymologie de *nam*; il dérive de la forme nasalisée de la racine *nab*[1] qui a donné *napta;* la forme ancienne était **namba* d'où *nam*.

Le pehlvi *shâm*, persan شام, repas du soir, traduit le zend *khshafniya* qui a le même sens (*Y.* LXI, 19)[2]; la forme perse de *khshafnya* serait **khshapniya*, le perse n'assimilant pas *p* devant *n*, comme l'indique le persan *tab*, chaleur, devant le zend *tafna*, peut-être aussi le persan *khvâb*, sommeil, devant le zend *hvafna*. Le *n* de **khshapnya* s'est répercuté, comme par épenthèse, devant la labiale, d'où **khshamp-nya* ou **khshamf-nya*, **khshamnya*, **khshâm*. Le mot *shâm* s'emploie aussi au sens de « soir », et, quoique dérivé d'un adjectif de *khshapan* et non pas de *khshapan* même, est phonétiquement dérivé des éléments de *khshapan*, le suffixe *ya* étant tombé : c'est par suite un doublet de شب *shab*, nuit[3].

Le *m* final se fait suivre quelquefois d'un *b* non étymologique, par exemple dans :

دنب, *dumb*, queue, à côté de دم, *dum* zend *duma*

et peut-être dans :

رنب, *rumb*, poil, à côté de رم, *rum*, sscr. *roman* (?).

1. Védique *nabh*, jaillir, en parlant d'une source; c'est la racine de *nabhas*, le ciel nébuleux; de νύμφη, de *nimbus*, de *nubes*.

2. Voir vol. II, Lexicographie, *khshafnîm* et *çûirîm*.

3. Ou plus exactement de *shaban* (dans l'expression شبنروز *shabanrôz*, la seule où paraisse la forme *khshapan*); la forme usuelle *shab* répond au sanscrit *khshap* ou *khshapâ*.

درم, *dirîm* (tache ?), qui traduit le zend *driwi*, pour *drimbi* (?) *Vend.* VII, 2 [4].

§ 52. Assimilation de *rsh* en *sh*. — Réduction du groupe *rsh*.

Le zend offre déjà des exemples de cette réduction dans les racines qui répondent aux racines sanscrites en *ṛsh*. Mais les passages où elle paraît semblent appartenir à une époque moderne, où les rédacteurs transportaient dans leur œuvre ou dans leur remaniement les habitudes de la langue que l'on parlait autour d'eux et qu'ils parlaient eux-mêmes. Cette réduction appartient en effet aux premiers temps du pehlvi et est déjà achevée dans les textes pehlvis les plus anciens. Ainsi à côté de *karsha*, sillon, on trouve en zend la forme *kesha*, qui est déjà le persan كش *kesh;* à côté du verbe *karshay-*, tirer, on trouve *kâshay-* qui est déjà le persan *kashîdan* كشيدن. Au sanscrit *pârshṇi*, talon, répond le zend *pâshna* qui est déjà le persan *pâshnah* پاشنه.

Cette réduction du groupe *rsh* se fait de deux façons : 1° en *sh*, quand le groupe est suivi lui-même d'une autre consonne; 2° en *r*, quand il est suivi d'une voyelle. Ce fait a contribué à donner une physionomie spéciale à toute une classe de verbes, celle des verbes primitivement terminés en *r*, qui ont développé leur racine par le déterminatif *sh* : par exemple, *dar*, posséder, présentait une forme parallèle *dar-sh* : dans les temps où la désinence commence par *t*, on aura *dâsh-* pour thème; dans les temps à désinence vocalique, on aura *dâr* (§ 171).

Exemples de *rsh* réduit à *sh* :

**Arshaka* (Arsaces) اشک *Ashk.*

Les Arsacides, ou, selon la formation iranienne, les **Arshakânides* (§ 215, 3°, A), sont devenus par là les *Ashkânides;*

parshti, dos; sscr. *pṛshṭha;*	[pehlvi] *pûsht*	پشت [1]
arshtât, l'intégrité	phl. [pehlvi] *Ashtât;*	
karshvare, division de la terre	phl. [pehlvi] *kashvar;*	p. كشور
karsh, semer (cf. κέρ-νη-μι);	phl. [pehlvi] *kishtan;*	p. كشتن *kishtan*
mais *karshâmi*, je sème:		كارم *kâram*

1. Et le mot savant [pehlvi] *âtash;* p. آتش, *âtash*, de *âtarsh*, nominatif de *âtar;* forme régulière آذر (voir p. 66, n. 2 et p. 68).

**par-sh*, remplir; — پاشیدن
**ham-parsh*, id. — انباشتن *ambâshtan*
mais **ham-parsh-âmi*, je remplis; — انبارم *ambâram*
tar-, passer;
**vi-tar-sh-tanaiy*, id. — گذاشتن *guḍâshtan*
vi-tarsh-âmi, je passe; — گذارم *guḍâram*
framarshta, oublié; — parsi فراموشت *farâmôsht*
varesha, bois (sscr. *vṛksha*); phl. [pehlvi] *vêshak*; p. بیشه.

Ce *sh* s'est ajouté par analogie à quelques racines où *r* était suivi d'une dentale : *vart*, tourner (z. *vareṭ*; sscr. *vṛt*, lat. *verto*) et **hard*, lâcher (z. *harez*, sscr. *sṛj*); la forme exacte que prenaient ces racines en perse est inconnue, mais les formes persanes supposent :

**varsh*, car l'on a en pehlvi [pehlvi] *vashtan*, persan گشتن, *gashtan*
**harsh*, car l'on a en persan هشتن, *hishtan*.

Au présent reparaissent les formes primitives :

vart-ati, il tourne — گردد *gardad*
**hard-ati*[1], il lâche — هِلد *hilad*.

Ce n'est pas à cette série qu'appartient le verbe persan

guçiçtan گسستن, briser
guçîlam گسیلم, je brise

dont les deux thèmes se concilient dans un type

**vi-çard*, qui, devant le suffixe d'infinitif *-tan*, donne
**vi-ça(r)ç-tan*, *viçaçtan* (pehlvi [pehlvi])

et devant les désinences vocaliques, avec le changement normal de *rd* en *l* (§ 71)

vi-çîl-am, persan *guçîlam* گسیلم.

§. 53. Assimilation de *khsh* en *sh*. — Le groupe *khsh*, né de la rencontre du *k* primitif avec *sh* (*khshathra* = sscr. *kshatra*), tend déjà en zend à se réduire à *sh* :

shiti, habitation, — pour *khshiti*;
shayana, id. — » *khshayana*;
shaêti, il habite, — » *khshaêti*;

1. *Hard-ati* et non *harzati*; *harz* eût donné *harzidan*. Voir § 70.

shôithra, pays,	pour *khshôithra*;	sscr. *kshêtra*
shudha, la faim.	» *khshudha*;	sscr. *kshudhâ*
varesha, bois,	» *varekhsha*;	sscr. *vṛksha*
ashi, œil,	» *akshi*.	
cashman,	» *cakhshman*;	sscr. *cakshus*
cash, voir,	*cakhsh*.	

Le groupe *khsh* est, après *ct*, une des sources les plus fréquentes du *sh* zend.

Le persan a généralisé cette réduction; le pehlvi, en général, garde encore la forme ancienne, quand le groupe est médial:

p. *khshâyathiya*, roi — شاه *shâh*
cf. ph. *pâtakhshah* پادشاه *pâdishâh* (p. 68)
p. *khshathra-*, empire (*shatrô*) شهر *shahr*
khshathra-vairya (n. p.) شهريور *shâhri-var*
*khshathra-dâta. شهريار *shahriyâr* (p. 73)
khshap, nuit شب *shab*
*khshap-nya. repas du soir شام *shâm*
khshudra, semence شوى
khshîra, lait *shîr* شير
khshud, laver شستن *shuçtan*
khshnâvay-, satisfaire *shnâyînîtan*
p. *khshnâç*, connaître شناختن *shinâkhtan*
khshmâkam, de vous شما *shumâ*
khshvash, six شش *shash*
khshvashti, soixantaine شست *shasht*
khshvaêwa, vipère شيبا *shîbâ*
khshviwra, (langue) agile cf. شيوا *shîvâ*
khshayêtê, il est possible شايد *shâyad*
khshvaêpa, anus [1] شيب *shêb*
*ni-khshvaêpa, نشيب *nishêb*, pente
raokhshna, brillant: *rôshan* روشن
*â-khshub, s'irriter آشفتن *âshuftan*
dakhshta, signe *dâshak*
yaokhshti, perception; cf. *niyôkhshîtan*: نيوشيدن *nyôshîdan*, entendre [2]
kôkhshîtan كوشيدن *kôshidan*, lutter.

1 Voir page 57, note 2.

2. *Nyôshidan* ne vient pas de *ni-ghôsh* (Spiegel) bien que le sens s'y

L'alternance des thèmes en خ avec des thèmes en ش dans le verbe

دوختن *dôkhtan*, traire — دوشم *dosham*, je trais

tient à l'existence d'un groupe *khsh*, qui se réduit devant les consonnes fortes à *kh* et devant les voyelles à *sh*, comme le groupe *rsh* dans les mêmes cas se réduisait, soit à *sh*, soit à *r*; *dôkhtan* suppose un thème *dôkhsh*, dérivé par déterminatif *sh* de la racine *dug* traire (sscr. *duh*), restée dans le mot دوغ *dôgh*, lait ébeurré.

Je ne sais s'il faut expliquer de la même façon le verbe *firôkhtan* فروختن, vendre, فروشم, je vends, la racine étant incertaine : *fr* semble être pour *khr*, à en juger par le guèbri *khurushtan*[1], ce qui ramènerait à un dérivé de *khrî* (sscr. *krî*, p. *khirîdan*), vendre.

Le groupe *khsh* n'a pourtant pas entièrement disparu de la langue :

bakhsh, donner, distribuer, s'est conservé dans *bakhshîdan*, بخشيدن;

tvakhsh, agir énergiquement, s'est conservé dans persan تخشا *tukhshâ*, ph. *tukhshâk*, énergique;

akhshaêna, foncé, probablement contracté de **âkâçaêna*[2], couleur de l'air, a gardé les éléments du groupe dans [illegible] *khashîn*, p. خشين *khashîn*.

Dans *magaç* مگس, mouche, pehlvi [illegible] *makaç*, qui répond au zend *makhshi*, la double différence des formes, — ténue au lieu d'aspirée (*k*, *g*, au lieu de *kh*), sifflante au lieu de chuintante (*ç* au lieu de *sh*) — donne lieu de croire que le zend n'est point la forme primitive; il faut supposer une forme *makaçi* que le zend a contractée en *makhshi*, mais qui s'est maintenue en perse.

Dans les groupes d'une consonne avec *sh* et *ç* la consonne en groupe est sujette à changer d'ordre : ainsi :

le suffixe *ishn* devient aisément *isht*; dans le dialecte judéo-persan (traductions de la Bible), les abstraits du pehlvi en *ishn*

prête, puisque le *sh* représente un groupe antérieur *khsh* : il vient d'un verbe **ni-yaokhsh* entendre; **yaokhsh* a donné un substantif *yaokhshti* dont le sens, « perception », résulte : 1° de la traduction de Néryosengh : *hazañrô-yaokhshti* (*Yt.* IX, 25) traduit *sahasrapraṇidhi*; 2° des passages où il est mis en parallèle avec *dôithra*, œil : « Ahura a donné à Mithra mille *yaokhshti* et mille yeux; avec ces mille *yaokhshti* et ces mille yeux il observe les méchants » (*Yt.* X, 82).

1. Justi, *Le dialecte guèbri*.

2. Voir vol. II, *Mélanges*, article VI, 2e partie.

sont régulièrement en *isht : khûn rîzisht,* au lieu de *khûn rîzishn* « action de verser le sang » ; *kushisht,* le massacre, au lieu de *kushishn* etc. Les lexicographes persans signalent d'ailleurs des variantes de ce genre à l'intérieur même du persan : *râmisht,* plaisir, pour *râmishn* رامشن.

çp devient *çt* dans :

harviçtîn tout. [illegible]
en regard de *harviçp* [illegible] (z. *haurva-vîçpa*) ;

peut-être y a-t-il eu une intention de faire de *harviçp* une sorte de superlatif en lui en donnant le suffixe.

Inversement, *çt* devient *çp* dans *Bûshâçp* [illegible], du zend *Bûshyãçta*. Le nom de *Gershâsp,* dans la légende duquel *Bûshyãçta* joue un grand rôle, n'a pas été sans action sur cette déformation phonique.

§ 54. Assimilation de *fsh* en *sh*. — *Fsharma,* honte, se réduit à *sharm* شرم, phl. [illegible]. Ce mot *fsharma* semble une contraction de **pi-zarema, zarema* étant le thème qui se retrouve dans *âzarm* آزرم *honte* et signifiant sans doute *rougeur ;* cf. *zairi, zairita* [1].

Le zend a quelques autres mots avec le groupe *fsh* qui ont leur équivalent en persan ; ce sont :

drafsha, drapeau ; sscr. *drapsa ;* phl. *dirafsh ;* p. درفش
fshânay, disperser, افشاندن *afshândan*
fshtâna, sein پستان *piçtân*

Dans le premier cas le groupe est resté, parce qu'il est prononçable, étant médial ; dans le second, il l'est devenu au moyen d'un *a* prosthétique ; dans le troisième cas, le persan semble dériver d'une forme autre que la forme zende, probablement de la forme primitive dont *fshtâna* est une contraction. Le sanscrit pour « sein » est *stana,* le latin *sinus :* la forme latine prouve que le sanscrit ne représente pas le mot primitif, car le latin conserve bien le groupe *st* et par suite *stana* serait resté : les quatre formes en présence s'expliqueront par un primitif **pstana,* d'où vient le sanscrit *stana* par chute du *p,* le zend *fshtâna* par aspiration et allongement, le latin *sinus* par chute du *t (psinus)* puis du *p,* et dont le persan est le représentant le plus fidèle.

1. Un dérivé de **âzarema,* base de آزرم, est peut-être caché dans *azeremya vacô mruyâo* (Frag. I, 1) : « prononce des paroles modestes (?) ».

B. Groupes réduits par aspiration du premier élément.

Ce sont les groupes dont le second élément est *t* ou *r*.

I. — §§ 55—57. *K-t; t-t; p-t.*

§ 55. Groupe *kh-t*. — Le perse avait aspiré le premier élément dans les groupes *k-t, t-t, k-sh.*

Le persan n'avait ici rien à faire, il n'avait qu'à conserver les formes perses. Le groupe *kh-sh* pouvait être réduit en *sh* : il le fut (§ 53).

Voici des formes persanes en *kht, çt,* remontant à la période perse :

bakht, fortune	بخت	([illegible])	zend *bakhta*
çakht, fort	سخت	([illegible])	cf. sscr. *çakta* [1]
pukhta, cuit	پخته		**pakhta*
çukhta, enflammé	سوخته	([illegible])	zend *çukhta*
tâkhta, couru	تاخته	([illegible])	*takhta*

***Kht* devenant *ft*.** — Le groupe *kht* s'est changé en *ft* dans le mot جفت *juft,* couple, qui est pour *jukht,* zend *yukhta (junctus)* [2]. C'est ainsi que chez les Turcs le persan *çukhta* « enflammé (de l'amour de Dieu) » est devenu *çufta* (nom des étudiants en théologie). Les dictionnaires persans donnent à la planète Vénus le double nom de *Bêdukht* بیدوخت et de *Bêluft* بیلوفت. Le groupe *thr* offre un changement analogue (§ 61).

Kht vient indifféremment de *c-t (çukhta,* racine *cuc)* et de *j-t (bakht,* racine *baj).*

§ 56. *T-t*. — Le groupe *d-t, t-t,* s'est changé en *ç-t* dès les plus anciens textes. Exemples :

1. De la racine qui a donné en sscr. *çak-nomî* je puis, *çakra* puissant (remarquons en passant que *çakht* est le même mot que le gaulois *cingeto* dans le nom de Vercingetorix, sauf que *cingeto* est formé du suffixe *-ata* au lieu du suffixe *ta*).

2. Pehlvi [illegible], lu par les Parses modernes *dokhat* (Peshotan), par M. West *davâd;* en fait [illegible] est la forme normale de جفت; le premier signe est *j,* le troisième *kh : jukht,* ou si on conserve à د sa valeur originaire, *yukht.*

Peut-être a-t-on le même changement dans *muft* مفت. « chose acquise sans peine » que l'on définit رایگان, « chose trouvée sur le chemin » : *muft* serait **mukhta,* « chose abandonnée ».

baçta, lié	بسته	p. *baçta,*	z. *baçta,* rac. *band*
nishaçta, assis	نشسته		z. *nishaç-ta,* de **nishad-ta*
shikaçta, brisé	شكسته		**çkad-ta*
shuçta, lavé	شسته		z. *khshuçta,* de **khshud-ta*
maçt, ivre	مست	sscr. *mat-ta*	
ârâçta, arrangé	آراسته	de **â-râd-ta.*	

§ 57. **Groupe *p-t*.** — Le groupe *p-t,* conservé en perse, est devenu *f-t* en persan :

z. *hapta,* sept	*haft*	هفت
çupti, épaule	*çuft*	سفت
napta, humide		نفت *naft* (?)
âyâpta, obtenu	*âyâft*	يافت *yâft*
rapta, qui va	*raftâr*	رفتار
tapti, chaleur	*tâftan*	تافتن
vap, tisser	*vâftan*	بافتن

Dans un exemple unique, mais d'étymologie obscure, le *f* du groupe *ft* a disparu : dans le mot *pûlâd* پولاد acier, qui est en pehlvi *pûlâft*.

§ 58. **Voyelle euphonique.** — De ces trois groupes, le groupe *çt* seul peut se trouver au commencement d'un mot (auquel cas il est primitif et répond à un *st sth* sanscrit).

Un groupe initial, quand ses éléments subsistent, se réduit par l'intercalation ou la préposition d'un *i* euphonique. Ainsi en général *Frîtûn* devient *Ferîdûn; khrad,* intelligence, devient *khirad;* mais *çtâdân* devient soit *çitâdan,* soit *içtâdan; Çfendyâr* devient *Içfendyâr;* **brû* (de *brvaṭ,* sourcil) devient *abrû* ابرو ; le zend *Frañhraçyan* devient *Afrâçyâb* افراسياب.

II. — **§§ 59—66.** — Les groupes le plus fréquents sont ceux qui ont *r* pour second terme. Ils sont traités différemment suivant leur position, initiale (§§ 59—62) ou médiale (§§ 62—66).

§ 59. **Groupe *khr* initial.** — *Khr* initial reste, avec intercalation euphonique. — Exemples :

khratu, intelligence; ph.	خرد *khirad*
khrî, sscr. *krî,* acheter;	خريدن *khirîdan*
khram (s. *kram*), avancer avec fierté;	خراميدن *khirâmîdan*
khruç, crier;	خروشيدن *khurôshîdan*

§ 60. Groupe *fr* initial. — *Fra* initial reste, avec intercalation euphonique:

framâna, ordre; فرمان *farmân*
fratama, premier; *fartum*
frâc, en avant; *frâj* فراز
frazaiñti, descendance; *farzand* فرزند
**fravarti,* ange gardien; فروهر
paiti-fraça, punition; ph. *pâtfrâç*
frâka, large; *firâkh* فراخ
frya, ami; فری *farî,* agréable
fraota, en descendant; , parsi *frôt* فرود *furûd*[1].

§ 61. Groupe *thr*. — *Thr* initial se réduit à *çr* ou à *ç*, ou devient *fr* :

1° *thrâ,* entretenir; *çrâyîtan*
thrâti, entretien; سرای *çerâi* hôtel
thrâtar, celui qui entretient; *çardâr* سردار chef
Thrita (n. p.); *Çrît*

2° *thri,* trois, est devenu en persan *çi* سه[2]
thriçata, trente; pehlvi *çih*[3], p. سی *çî*.

3° *Thraêtaona* est devenu *Frîtûn,* persan فریدون *Ferîdûn.*
Comparer le grec θρόνος devenant φρόνος en Eolien; le θ de Θεοδώρος devenant *F* dans le *Fédor* des Russes, celui de θύμος devenant *f* dans le *fumus* des Latins, celui de αὐθέντης devenant *f* dans le *Effendi* des Turcs.

§ 62. Groupes *gr, br, dr, çr*. — Les groupes *gr, br, dr, çr* au commencement des mots restent, avec intercalation ou prosthèse:

1° *gr* : *grava,* bâton; گرو *garv*
grîva, cou; *grîv*[4] گری *garî*

2° *br* : *brâtar,* frère; *brâtar* برادر *barâdar*

1. Voir vol. II, Lexicographie, *furûd.*
2. Le ه de سه est purement orthographique.
3. Le *h* est organique et rend le *ç* de *thriçata;* il est tombé en persan, mais avec allongement compensatif de l'*i*.
4. Dans *grîvpân,* « protège-cou », traduction de *kuirish* (*Vend.* XIV, 34) : le persan est *girîbân.*

brvat, sourcil; ابرو *abrû*
**barej* (lat. *frigere*), rôtir; برشتن *barishtan* ·

3° *dr :* p. *dranga*, long; درنگ *dirang*
p. *dranga*, mensonge; دروغ *durûgh*
z. *drâjô*, longueur; · دراز *dirâz*
drafsha, drapeau; درفش *dirafsh*
draona, pain consacré; درون *darûn*
drighu, pauvre; *dariosh* درویش *darvîsh*
druj, démon; درج *daruj*
drvañt, id.; *darvand*
parsi *darvand*
drvatât, santé; درود *durûd*, salut
drakhta, fixé, enfoncé; درحت *dirakht*, arbre

4° *çr : Çraosha* سروش *Çerôsh*
{ *çru*, *cruta* سرودن *çurûdan*, chanter
{ *çrâvayati* سراید *çirâyad*
çraêshy, mêler [1]; سرشتن *çirishtan*
çraoni, cuisse; *çarînak* [2] سرون *çurûn*
çraçka, grêle; سرشک *çirishk*, goutte
çrva, corne; *çarv* سرو *çurû*.

§§ 63—66. Groupes médiaux. — Quand le groupe, consonne + *r*, est médial, il arrive, ou bien que la consonne reste et que le *r* se déplace; ou que la consonne se réduit à une simple aspiration qui peut disparaître. Telles sont du moins les deux transformations les plus générales.

§ 63. Groupe *khr* médial. — *Khr* devient *rkh*, groupe de prononciation plus facile :

p. *thukhra*, z. *çukhra*, rouge *çukhr*, سرخ *çurkh*
cakhra, roue, arbalète *cakhr*, چرخ *carkh*

1. *Noiṭ hishku hishkvâi çraêshyêiti*, le sec ne se mêle pas au sec (*Vend.* VIII, 34 [109]).

2. *Çarînak* rend *çraoni* dans le Dict. Zend-Pehlvi : le persan est *çurûn* et *çirîn*; la première forme est la plus régulière; la seconde semble accuser un fait d'épenthèse. La traduction *çînak* (*Vend.* IX, 20) est une faute de manuscrit, il est tombé un *r* pour *çarînak;* la traduction apparente *çarûk* (VIII, 57) est *çrnk* avec chute d'un *i :* pour *çarînak*.

On voit que le pehlvi garde la prononciation ancienne et que l'inversion n'a lieu qu'en persan.

Le groupe reste, avec intercalation vocalique, dans : *çtakhra*, fort, qui a donné son nom à *Içtakhar* ou *Çitakhar* ستخر, l'ancienne Persépolis.

kh s'est réduit à *h* devant *r* dans le mot *hikhra,* qui désigne la matière liquide impure, et qui devient le pehlvi *hîhar*, conservé encore aujourd'hui par les Parses sous la prononciation *hehr* ou *hêr*.

Dans le nom perse de Bactre, *Bâkhtri,* le *r* est tombé après avoir adouci et assibilé le *t;* le groupe *khtr* s'est donc réduit à *kh-dh* ce qui est la forme zende *Bâkhdhi,* d'où, par l'équivalence de *dh* et de *l* (p. 72), la forme moderne *Balkh* بلخ. Le pehlvi a *Bâkhl.*

§ 64. Groupe *fr* médial. — Le groupe *fr* devient *rf* ou *hr*.

Il devient *rf* dans :

vafra, la neige	*varf*	برف *barf*
jafra, profond		ژرف *zharf.*

Il devient *hr* dans **çufra,* trou, qui a donné **çuhr* d'où *çûrâk*, trou, persan سوراخ *çûrâkh* (p. 62).

§ 65. Groupe *thr* médial. — *Thr* et *dr* se réduisent à *hr :* le *h* peut disparaître, ce qui amène un allongement compensatif.

Exemples de *thr* :

puthra, fils	*puhar*	
Mithra, ami, soleil	(*Mitrô*)[1]	مهر *mihir*
khshathra, royauté	(*shatrô*)[1]	شهر dans شهريار
khshôithra, pays		شهر *shehr,* ville
aêthra, feu		هير *hêr*[2]
hvâthra, aise	*khvârî*	خوار *khvâr,* facile[3]

1. *Mitrô* et *Shatrô* sont des formes savantes.

2. *Aêthra-paiti* n'est point le chef de l'enseignement, c'est le maître du foyer, la même chose que *hamidh-paiti* (= **samidh-pati;* littéralement « le maître de la bûche du sacrifice »; les deux titres sont rapprochés, *Yt.* XIII, 105). *Aêthra* vient de *idh :* هير *hêr,* qui en est le représentant normal, est donné comme synonyme de *âtash,* et *hêrkada* est donné comme synonyme de *âtash kada,* temple du feu.

3. Voir vol. II, Mythologie, *Râma hvâçtra.*

zaothra, libation	*zôhar*	
parsi	*zâr*	
cithra, visage	*cîhar*	چهر *ciher*
mãthra, parole	*Mahr*	مار dans *Mâraçpand*
tãthra, ténèbres		تار *târ*
**tãthra*, fil		تار *târ*
sscr. *gotra*, famille, origine		گوهر *gohar*, essence.

A côté de *puhr*, resté dans le nom propre *Shâhpûhr* (Sapor), littéralement « Fils de Roi », *puthra* a donné, par résolution de groupe, *puçar* پسر.

Dans le mot *pishtra*, métier, la présence de *sh* a amené la réduction du groupe d'une façon toute différente : *tr* est tombé et l'on a en pehlvi *pêshak*, persan *pêsha* پیشه. Cependant la diphthongue *ê* donne à penser qu'il y a là peut-être une formation indépendante, un dérivé d'un ancien substantif **paêsha*, formé de la même racine avec un autre suffixe [1].

§ 66. Groupe *dhr*. — *Dhr* est traité comme *th* :

badhra, sort [2]	*bahr*	بهر *bahr*
**mudhra*, sceau (sscr. *mudrâ*)	*mutrak* (?) [3]	مُهر *muhr*
sscr. *kshudra*, petit		شور *shûr*
zend *çâdra*, affliction		سار *çâr*

Les formes *shûr*, *çâr* supposent des intermédiaires **shuhr*, **çâhr* dérivés de *shudhra*, *çâdhra* ou plus probablement **shuthra*, **çâthra* ; en effet, l'aspiration du *d* et celle du *th* se sont confondues, comme le prouvent la confusion en zend de l'écriture *dh* et de l'écriture *th* dans des mots où le *d* est primitif : on a *dadhushô* et *dathushô* (participe parfait de *dadh* ; on a *vîthush* à côté de *vidhvâo*, tous deux venant de *vid* ; et *badhra* **mudhra* ont passé par **bathra* **muthra* avant d'arriver à *bahr muhr*. *Aêthra* présente réalisé ce passage, puisqu'il vient de *idh* et est pour **aêdhra* (p. 92, n. 2).

Groupe *zr*. — Le groupe *zr* se renverse en persan :

vazra, massue	*vazr*	گرز *gurz*.

1. Voir Fragment d'un Commentaire sur le Vendidad. *Journal Asiatique*, 1881, I, 452.

2. Cf. page 55, note 5.

3. C'est ainsi qu'il faut, je crois, corriger le *mutrâk* de *Vend.* II, 18, qui sert de glose à *çufra*, l'anneau (*angoṭhî* ; *Aspendiârji* ; cf. le *Commentaire* cité plus haut, au passage correspondant.

Groupe *ghr*. — Le groupe *ghr* se réduit à **hr*, puis à *r* avec allongement compensatif dans :

tighri, flèche	*tîr*	تیر.

Après la voyelle *a*, il se réduit en *i* de la même façon que le c français devant la consonne *t* : factus, *fait ;* octo *huit ;* c'est ainsi que *an-aghra*, sans fin, devient en pehlvi *anér(ân)*. C'est par le même procédé que le zend *daregha*, long, se trouve rendu en persan par *dér* دیر, ph., après inversion de **darga* en **dagra*.

Groupe *mr*. — Le groupe *mr* se renverse dans :

namra, flexible	*narm*	نرم

Groupe *çr*. — Le groupe *çr* se renverse dans :

açru, larme	ph.-p. *arç*.

§ 67. Consonne + *m*. — Groupes où *m* occupe la seconde place.

Le premier élément se réduit à l'aspiration dans :

takhma, fort		تهم *tahm*
çtakhma, violent	*çitahmak*	ستم violence
**çakhma*, crainte [1]		سهم *çahm*
maêthman, hôte	*mehmân*	مهمان *mehmân*.

Dans les autres cas, il subsiste :

dakhma, monument funéraire		دخمه *dakhma*
taokhman, germe		تخم *tokhm*
**zah-ma*, coup [2]		زخم *zakhm*
cakhshman, œil		چشم *cashm*
aêshma, colère		خیشم *khîshm*
aêçma, bois		هیسم *hîçm*
açman, ciel		آسمان *âsmân*
careman, cuir		چرم *carm*
raçman, armée en bataille, bataille		رزم *razm*
bareçman,		برسم *barsum*
**baz-man*, festin (rac. *baj*)		بزم *bazm*
**dar-man*, remède		دارمان *dârmân*
garma, chaud		گرم *garm*.

1. R. *çank-*, craindre ; sscr. *çaṅkate*, *pratiçaṅkâ*, *çaṅkanîya*.

2. Cf. zend *zah-v-ya*, traduit *zanishnômand* (Nériosengh, *nihantâ*) ; de là *zakhshathra*, *Yt.* XIX, 47 ; *zah-ît*, qui est traduit « qu'il périsse » *(afçayât ; vinaçyât)*, est probablement le verbe de زخم.

§ 68. Consonne + *n*. — Les groupes où *n* occupe la seconde place se maintiennent, avec intercalation vocalique, sauf le groupe *rn* qui assimile *n* à *r*.

1° *raokhshna*, brillant	*rôshan*	روشن
raoghna, huile	*rôghan*	روغن
tarshna, soif		تشنة *tashna*
pâshna, talon		پاشنة *pâshna*
Rashnu,		رشن *Rashn*
2° *parena*, aile		پرّ *parr*
hvarenah, gloire }	(*gadman*, zevâr.)	خرّه } *khurra* [1]
p. *farna*, » }		فرّ } *farr*
darena, vallée (?)		درّه *darra*
garenu, gale		گرّ *garr*
baren, couper [2]		بريدن *burrîdan*.

§ 69. *N* + consonne. — Groupes où *n* est initial.

Dans le groupe *ñd*, *n* s'assimile quelquefois le *d* qui tombe (§ 50); dans les autres groupes, la consonne qui suit reste, ou s'affaiblit si elle est forte :

1. *Farr* est un doublet de *khurrah;* il vient de *farn* qui se trouve dans le nom du feu *Farn-bag*, véritable nom du feu généralement appelé feu *Frobâ* (voir vol. II, *Mélanges*, article X), et qui est précisément le feu qui recèle en lui le *hvarenô* (*râjalakshmî*, Nériosengh) et a pour siège « la montagne du *hvarenô* » (*hvarenaṅuhañt gairi*). *Farn* conduit au perse *farna* (non pas *frana*), qui ne paraît, il est vrai, que dans des noms propres, ce qui empêche d'assurer le sens du mot, mais ce sont des noms propres dont l'on a des équivalents zends avec *hvarenah* : *Vindafarna* (non *Vindafrana;* gr. Ἰνταφέρνης; noms parthes Ὑνδοφέῤῥης, Γυνδοφέῤῥης; indo-scythe Γυνδόφορος, dans l'Evangile de St. Thomas); c'est le zend *Viñdaṯ-hvarenah* « qui conquiert la gloire royale »; Ἀρταφέρνης est *Arta-farna*, qui serait en zend **asha-hvarenah*, « à la gloire sainte »; le mot *asha-hvarenah* ne se présente pas (dans *ash-hvarenah*, *ash* semble être le préfixe intensif ordinaire), mais il serait parfaitement conforme à l'esprit avestéen.

On peut se demander si l'élément perse *farâ* (lu généralement *frâ*), qui se rencontre aussi dans les noms propres, ne rentre pas dans le même cas; *farâ* serait un zend **hvarâ*, peut-être *hvarah*, synonyme soit de *hvare*, soit plutôt de *hvarenah* : *Artafarâ* serait **asha-hvarâ; Farâda* serait **hvarâ-dâo* (cf. *hvarenazdâo*).

2. *Pairi-bareneñti* (*Vend.* XVII, 4), ils coupent; *pairi barenaṅuha* (*ibid.*, 10), « coupe ». L'on trouve aussi bien en persan, avec une seule *n* : *par*, *burîdan*, etc.; déjà même en pehlvi (*barînkar*, *Yt.* LVI, 1, 4; etc.).

nt -añti, suff. de 3e p. pl. — نَد *and*
barañti — برند
-añt (suff. part. prés.) — َندہ *anda*
برنده
-vañt, suffixe possessif — وند *vand* (§ 236)
-mañt (suffixe possessif) — مند *mand* (§ 235)
-an-tanaiy, (infinitif des verbes en *an*) — َندن *andan*
dañta, dent — دندان
nk : sscr. *tañka*, crainte, angoisse, *tang* — تنگ, étroit
nd : *bañd*, lier — بندد *bandad*
بنده بند *banda, band*
ng : sscr. *rañga*, couleur — رنگ
açañga, pierre — *çang* — سنگ
mf : **çamfa*, sabot (z. *çafa*) — سمب *sumb*[1].

§ **70. *R* + consonne.** — *rsh* se réduit à *sh* ou à *r* (voir § 52). Les autres groupes subsistent, la seconde consonne s'affaiblissant; certains groupes se renversent et suivent alors les lois propres du nouveau groupe; *rd* devient *l*.

Les groupes *rt, rk, rf, rz* restent. Exemples :

Groupe *rt* (*ret*) :

p. **Arta vahishta*, nom d'un Amshaspand		ارد بهشت
**fravarti*, ange gardien	*Farvart*	cf. فروردين *farvardîn*
martiya, homme	*mart*	مرد *mard*
**martama*	*martum*	مردم *mardum*
**kartanaiy*, faire	*kartan*	كردن *kardan*
kartam, fait	*kart*	كرده *karda*
z. *kareta*, couteau	*kârt*	كارد *kârd*
varetati, il tourne	*vart-*	گردد *gardad*
çareta, froid	*çart*	سرد *çard*
baretar, qui porte	*burtâr*	بردار *burdâr*.

Groupe *rk* :

mahrkô		مرگ *marg*
**varka*, feuille		برگ *barg*
vehrka, loup		گرگ *gurg*
Varkâna, Hyrcanie		گرگان.

1. Cf. page 81.

Groupe ***rgh*** **:**

ereghañt, horrible — ارغند *arghand*, irrité.

Groupe ***rj, rz*** **:**

arejô, valeur — [illegible] *arz* — ارز
*ezaêta, étain[1] — ارزيز *arzîz*
garez, se plaindre — [illegible] *garzîtan* — گرزيدن *garzîdan*
varez, travailler, labourer — ورزيدن *varzîdan*
varezana, voisinage — برزن *barzan*, quartier
darez, attacher — درز *darz*, couture[2]
درزى *darzî*, tailleur.

§ 71. **Groupe** ***rd***. — *Rd* perse devient *l*, qu'il réponde à *rd* zend ou à *rz* zend (cf. pp. 44—45; 103) :

zared, p. **dard*, cœur; — دل *dil*
çaredha, année; — سال *sâl*
**varda*, rose; [illegible] (*Vd.* II, 28) — گل *gul*
**mard*, frotter, z. *marez*; — ماليدن *mâlîdan*
**bard-ish*, coussin; z. *barezish*; — cf. بالين *bâlîn*
**bard-ant*, haut; z. *barezañt* — [illegible] — بلند *buland*
z. *barezishta*, très haut, — [illegible] *bâliçt*
**bard-a*, hauteur, z. *barez-a*; — [illegible] — بالا *bâlâ*
**hvard-*, z. *hvarez-ishta* — خواليدن *khvâlîdan*, goûter
**hard*, lâcher, z. *harez* (sscr. *srj*); — هِلد *hilad*, il lâche
**vi-çard-*, briser[3]; — گسيلم *guçîlam*, je brise (p. 84).

§ 72. **Groupe** ***rç***. — Le groupe *rç*, conservé dans :

purçîdan پرسيدن de *pareç*, interroger
tarçîdan ترسيدن *tareç*, trembler,

donne *hl* dans *pahlû* پهلو, côte, de *pereçu* : la filière est sans doute **parçu* **parthû* **parhû* **palhû* *pahlû*[4] (p. 52, n. 1).

La même transformation a lieu dans une série de mots en

1. Voir page 66.
2. *Darezishta vaçtra* (*Vend.* III, 60) signifie donc «les vêtements le plus rapiécés que possible, des haillons».
3. Avec un *d* non primitif; répondrait à un zend **vi-çarez*, à un sanscrit **vi-çrj*; de là un infinitif dialectal *gu-çîkhtan* گسيختن.
4. *û*, en pehlvi *ûk* : [illegible] *pahlûk* (p. 101).

r-th, chose aisée à comprendre, étant donnée la parenté intime de *th* et de *ç* (§ 41). C'est ainsi que :

Parthava, Parthe	devient	پهلو *Pahlav*
**Parthaviya*, parthicus		پهلوی *Pahlavî*
peretu, pont (**perethu*)	שוסל *pûhal*	پل *pul*.

Le mot *arta*, devenu en zend *asha*, et en persan *ard-*, se présente en pehlvi sous la forme ںهل *ahl :*

**artya*, zend *ashya*, est en pehlvi ںهلں *ahlî*

**artavan*, zend *ashavan*, est en pehlvi ںهلور *ahlav*[1]

**Amarta-çpeñta*, ordinairement rendu par *Amshôçpand*, transcription du zend *Amesha-çpeñta*, est quelquefois *Amahraçpand* ־שפשפוגו (peut-être *Amahlaçpand*)[2].

§ 73. **Groupe *çv*.** — Le groupe primitif *çv* est ordinairement en perse, et toujours en zend, devenu *çp*. Cependant dans quelques cas, *çv* devant voyelle a donné en perse *çuva*, puis il y a eu contraction et l'on a eu *ça :* de là, comme on a vu (pp. 13, 53), la forme *çag* سگ, chien, à côté du zend σπάκα; de là, à côté de *açpa*, cheval, une forme **açuva aça* qui paraît dans *açabara*, cavalier, et qui a donné le pehlvi *açuvâr*, devenu le persan *çûvâr* سوار, où rien ne rappelle plus la parenté du mot avec *açb* اسپ.

Les groupes *çp* que le persan a reçus du perse ont simplement aspiré le second élément : *Çpeñtô-dâtô* est devenu *Isfendyâr; gao-çpeñta*, en ph. גושפנד *gôçpend*, est en général prononcé en persan *gôçfend* گوسفند; *çpaêta*, blanc, ph. ספיד *çipîd*, est en général prononcé سفید *çifîd*.

Pour les autres groupes de *v* et ceux de *y*, voir § 85.

§ 74. **Groupes *zd*, *ghz*.** — Le groupe *zd* reste :

nazda, proche;	نزد *nazd*
Ahura Mazda	اورمزد *Ormazd*

Le *d* final de ce groupe est tombé dans :

Kereçavazda (vol. II, Mythologie, s. v.) *Karçîvaz* گرسیوز *Garçîvaz*

Le groupe *zg* s'intervertit dans :

mazga, moëlle	مکد	مغز *maghz*

1. Fr. Müller.
2. Cf. page 52, note 2.

IV. PHONÉTIQUE DES VOYELLES ET DES DIPHTHONGUES.

Les voyelles du perse étaient *a â i î u û*.
Les diphthongues étaient *ai au*.

§ 75. Voyelles *a*, *â*. — Les voyelles ont gardé leur qualité et leur quantité. Cependant, dans la prononciation moderne, l'*a* s'est obscurci et se prononce en général comme un è. La prononciation de l'Inde, plus archaïque, car c'est encore en partie celle des conquérants Persans du onzième siècle, a conservé le son *a* primitif. Nous transcrivons d'après cette prononciation.

L'*â* s'est de même obscurci en un son assez semblable à l'*ô*; c'est ainsi que l'anglais a transformé en *ô* l'*â* de l'anglo-saxon.

L'*a* a passé au son *u* sous l'influence d'une consonne labiale dans les syllabes fermées : le primitif *barta*, porté, est devenu *burda*, بُرده; mais le primitif *barati* est resté *barad*, برد; *pakhta*, cuit, est devenu *pukhta*, پخته; mais *pacati*, il cuit, est resté *pazad*, پزد; *parç*, demander, donne *purçîdan*; la racine *mar* donne *murdan*, mourir [1].

Exemples de l'*a* primitif :

-ati -añti		د ند *-ad -and*
-añṭ-		نده *-anda*
ham-, ensemble	[illegible] *ham*	از هم *an- ham*
hama, tout	[illegible] *hamak*	همه *hama*
pacati, il cuit		پزد *pazad*
patar, père		پدر *padar*
etc. etc.		

Exemples de *â* primitif :

mâtar, mère		مادر *mâdar*
framâna, ordre	[illegible]	فرمان *farmân*
dâta, loi	[illegible] *dât*	داد *dâd*
dâna, grain	[illegible] *dânak*	دانه *dâna*
etc. etc.		

1. Ajouter *pôçt* [illegible], p. پوست, du zend *pãçtô* « peau »; *farâmôsht*, [illegible], du zend *framarshta* « oublié » (devenu d'abord **framashta*); *pusht*, پشت, de *parshti* « dos » (p. 102). — *Framarshta* vient de *marez* « frotter » et signifie « effacer »; le persan *farâmûsh* فراموش (pour *farâmûsht*), « oublié », est donc de la même racine que آمرزيدن « pardonner ».

L'*a* bref d'un grand nombre de racines a subi un allongement: *tac,* courir, paraît dans toute la conjugaison avec *â* : *tâkhtan,* تاختن, courir; تازد *tâzad,* il court. Ainsi *çac,* disposer, *tap,* brûler, *vap,* tisser etc. paraissent toujours sous les formes *çâkh, çâz; — tâf, tâb; — vâf, vâb.* Mais il s'agit dans tous ces cas d'un fait de morphologie, non de phonétique, ces formes étant empruntées à l'ancienne formation dite causale qui allonge la voyelle radicale (§ 153). Aussi cet allongement n'est pas propre aux racines en *a,* mais se rencontre aussi bien dans les racines en *i* et en *u.*

Quelques verbes offrent aussi un changement de *â* en *û* à l'infinitif et aux temps qui en dépendent. Par exemple *farmûdan* فرمودن, ordonner, part. passé *farmûda,* ordonné, devrait faire *farmâdan, farmâda,* comme il fait *farmâyam,* j'ordonne, la racine étant *far-mâ* (zend et sanscrit *mâ,* perse *fra-mâna,* ordre). Mais la régularité de cette apparition dans un certain nombre de formes, et là seulement, nous indique déjà que là aussi il s'agit d'un fait morphologique et non phonétique; et c'est à l'étude des formes que nous en trouverons l'explication (§ 159 bis).

§ 76. Voyelles *i, î.*

1° *Mithra*	(*mitrô*)	مهر *mihir*
nipish, écrire	*nipishtan*	نوشتن *nivishtan*
cithra, visage	*cihar*	چهر
etc. etc.		
2° *dî-,* voir	*dîtan*	دیدن *dîdan*
khshîra, lait	*shîr*	شیر
mîryaîtê, il mourra		میرد *mîrad*
khîçati, il saute		خیزد *khîzad*
vîra, homme	*vîr*	ویر
i allongé dans *cirya,* brave		چیر *cîr.*

L'*i* bref des racines verbales comme *ric,* s'écouler, est représenté par un *î* ی dans la conjugaison : *rîzad* ریزد, il verse, *rîkhtan,* ریختن, verser. Mais ici encore il s'agit d'un fait morphologique (§ 153) et de plus l'*î* de la conjugaison n'est identique que dans la prononciation moderne avec l'*î* primitif; la prononciation ancienne est *ê,* représentant la forme diphthonguée

de la racine au causal : *ric* avait pour thème causal **raic-ay*, en zend *raêc-ay* et c'est cet *ai aê* qui est devenu le *î* moderne (§§ 79—80).

Il y a allongement de l'*i* médial, devenu final par la chute du suffixe, dans *Parî* پری, zend *Pairika*, pehlvi *Parîk* ولدو.

§ 77. Voyelles *u*, *û*.

1° *puthra*, fils		پسر *puçar*
2° *bûmi*, terre		بوم *bûm*
dûra, loin	ول *dûr*	دور
çûta, utilité	ph. ںوס *çût*	سود *çûd*
	parsi *çûṭ*	
**dûta*, fumée		دود *dûd*
pûta, pourri	ںوسو *pûtak*	پوده *pûda*
çûirya, repos du matin	ںول *çûr*	سور *çûr*
bûta, fut	parsi *bûṭ*	بود *bûd*.

u final du perse, devenu médial par l'addition du *k* pehlvi dans les formations nominales, est allongé devant ce suffixe, et reste long après la chute du *k* : de là, *jâdû* جادو, sorcier, en regard de *yâtu*, pehlvi *yâtûk* ںوںو; *pahlû* پهلو, côte, en regard de *pereçu*, pehlvi *pahlûk* ولوںو.

u radical dans les verbes devient وُ *û* par procédé morphologique (§ 153); cet *û* n'est point l'allongement de *u*, mais la réduction d'un ancien *ô*, contracté de *au ao* (voir §§ 79—81).

§ 78. Le *ṛ* voyelle. — Nous avons vu que le perse a connu le *ṛ* primitif (pp. 48 seq.) dans une période antéhistorique, mais que dans la seule période que nous connaissions il l'a déjà transformé, comme l'ont fait le grec, le latin, toutes les langues européennes et comme l'ont fait en Inde même les langues dérivées du sanscrit.

Le *ṛ* voyelle paraissait dans des verbes et dans des thèmes nominaux. Dans les verbes l'existence d'un double thème, l'un en *ar*, l'autre en *ṛ*, amena l'unification des formes au profit du thème en *ar*, dont les formations étaient les plus nombreuses : étant donnée par exemple la racine *bar*, l'analogie des nombreuses formations où la base est *bar*, comme l'infinitif *bartanaiy* « porter », le nom d'agent *bartar* « porteur », les formes du sin-

à une forme théorique **pushti*; de même *kisht* à *karshti* et non à **kishti*. Un exemple qui était singulièrement favorable à la réduction de *ṛ* en voyelle et où pourtant le perse n'a pas profité de ses facilités et a mieux aimé aller à la forme syllabique, c'est le mot qui est en sanscrit *kṛmi*, ver; la réduction vocalique eût donné **kimi*, d'où en persan **kim*; or, l'on a *kirim*, کرم.

§ 79. Diphthongues. — Le *v* et le *y majhûl* et *ma'rûf*. Diphthongues *ai au*.

Les diphthongues *ai au* du perse, devenues d'abord comme en zend *aê aô*, sont devenues ensuite *ê ô* et sont à présent *î û* (p. 54).

A l'époque de l'introduction de l'alphabet arabe en perse, ces diphthongues *ê ô* étaient encore bien distinctes de *î û*. Comme l'arabe ne possède pas les sons *ê ô*, on employa pour les représenter le signe des voyelles qui s'en rapprochaient le plus, *î û* ی و : c'est d'ailleurs ce que le pehlvi faisait lui aussi, écrivant avec le même signe l'*î* long de *shîr*, zend *khshîra* et l'*ê* de *çpêt*, zend *çpaêta*; avec le même signe l'*û* de *çût*, *çûta*, et l'*ô* de *rôz*, *raocah*. Mais les lexicographes distinguèrent exactement les deux prononciations de ی et de و, la prononciation connue à l'arabe de celle qui lui est inconnue, ou pour prendre leurs expressions le *vâv arabe* ou *vâv connu* du *vâv persan* ou *vâv inconnu*; le *yâ* arabe ou *yâ connu* du *yâ persan* ou *yâ inconnu* (*vâvi 'arabî* ou *vâvi ma'rûf*; *vâvi fârsi*, *'ajemî* ou *vâvi majhûl*; واو عربی, واو معروف; واو فارسی, عجمی, واو مجهول). Les poètes anciens, Firdousi par exemple, ne font jamais rimer le *majhûl* avec le *ma'rûf*[1]. Dans tous les exemples donnés par les lexicographes de *v* ou de *y majhûl* dont l'on connaît l'étymologie, on trouve pour son primitif *ai* ou *au* perse, *aê* ou *ao* zend, *ê* ou *ô* sanscrit. De même pour les mots qui nous sont venus en transcription parsie : leur *ô* et leur *ê* remontent à une diphthongue *au, ai*; *ao, aê*; et ils sont représentés comme prononcés avec le son *majhûl* par les grammairiens indigènes. Seulement dans une série, celle où le *majhûl* était suivi d'un *m* ou d'un *n*, la réduction à la voyelle simple *î û* s'est faite très anciennement et paraît déjà effectuée dans les transcriptions parsies.

1. Voir Spiegel, *Journal de Kuhn*, *Beiträge*, III, 77.

Je reprends à présent l'histoire des diphthongues primitives. Je donne leurs formes persanes avec le son *majhûl*, toutes les fois que la substitution du *ma'rûf* au *majhûl* n'est pas un fait ancien. Le lecteur n'a qu'à substituer par la pensée *î û* à *ê ô* pour avoir le son moderne.

§ 80. Diphthongue *ai*. — Diphthongue *ai* (z. *aê*, sscr. *ê*):

ṭkaêsha, loi		کیش	parsi *késh*
daêva, démon		دیو	» *déw*
çpaêta, blanc		سپید	» *çpét*
maêgha, nuage		میغ	*mêgh*
taêgha, tranchant		تیغ	*têgh*
maêsha, mouton		میش	*mêsh*
raêsha, blessure		ریش	*rêsh*
gaêça, chevelure		گیسو	*gêçû* [1]
daêça, ressemblance		دیس	*dêç*
raêcay-, faire couler		ریختن	*rêkhtan*
	pz. *frêftan*, tromper	فریفتن	*frêftan*
aêthra, feu (p. 92, n. 2)		هیر	*hêr*
aêthrapaiti, prêtre du feu		هیربد	*hêrbad*
**paêsha*(?), métier (p. 93)		پیشه	*pêsha*.

Déjà en parsi *ê* s'est réduit à *î* devant *m* et *n* :

p. *vain-*, voir	*vînashn* vue	بینش	*bînish*
z. *paêma*, lait	pz. *pîm*		
daêna, loi	*dîn*	دین	
kaêna, vengeance	*kîn*	کین	
daêman, visage		دیم	*dîm*
**baêman*, crainte		بیم	*bîm*

La diphthongue de *gaêthanãm*, réduite à *é (ê)* dans le parsi *gêhãn*, s'est abrégée en *i* au lieu de *ê* dans le persan *jihân* جہان.

§ 81. Diphthongue *au*. — Diphthongue *au* (zend *ao*, sscr. *o*):

raucah, jour	*rôz*	روز
gausha, oreille	*gôsh*	گوش
daushta, ami	*dôçt*	دوست
drauga, mensonge	*durôgh*	دروغ
rauta, fleuve	*rôt*	رود

1. Commentaire sur le Vendidad, *J. Asiat.* 1881, I.

gulier du présent *barâmi* « je porte », le substantif *bara,* « qui se fait porter », *bâra* « fardeau », triompha des formations en *ṛ*, de sorte que **bṛta,* porté, devint *barta.*

Dans certains verbes le *ṛ* se réduisit en voyelle simple sous l'influence d'une caractéristique qui faisait corps avec la racine aux temps spéciaux : **kṛ-nau-mi* altéra son *ṛ* en *u* sous l'influence de l'*a* suivant et l'on eut *ku-nau-mi* etc. ; puis, la caractéristique ayant fait corps avec la racine, comme c'est le cas ordinaire, l'on obtint un thème *kun-* qui prit une existence indépendante trop absolue pour se laisser ramener à l'analogie de *kar-tanaiy;* le participe **kṛta* s'y laissa ramener parce que l'on se rappelait toujours le rapport entre *kṛ* et *kar,* rapport que l'on ne sentait plus entre *kun* et *kar.*

Le même fait se produisit dans le verbe qui répondait au sanscrit *çṛ-ṇô-mi,* j'entends, en zend *çuru-nao-mi;* la transcription zende *çuru* indique que la *voyelle* qu'elle exprime est à la syllabe *ru,* apparente dans le thème fort *çru-ta,* dans le même rapport que la voyelle rendue par *ere* dans *bereta* est à la syllabe *ar* de *barâmi.* Le perse **çṛ-nau-mi* changea aussi son *ṛ* en *u*, sous l'influence probablement de la caractéristique *nau,* et de là la forme **çu-nau-mi,* infinitif **çu-nau-tanaiy,* qui est le persan moderne *shunûdan* شنودن.

Il est probable que dans les thèmes nominaux des réductions analogues de la voyelle *ṛ* se sont produites et qu'elle n'a pas été ramenée dans tous les cas à une syllabe uniforme *ar.* Malheureusement, l'insuffisance du vocabulaire perse et l'impossibilité qu'il y a à conclure absolument de la forme zende à la forme persane empêchent de répondre d'une façon satisfaisante à cette question. Prenons un exemple :

Le dos se dit en sanscrit *pṛshṭha,* en zend *parshti,* en persan *pusht,* پشت. Cette forme *pusht* dérive-t-elle d'une forme perse *parshti* identique au zend, où l'*a* primitif s'est assourdi en *u* sous l'influence de la labiale précédente, comme dans *pukhta, burda* etc. (p. 99); ou bien dérive-t-elle d'une forme **pushti* parallèle au sanscrit *pṛshṭha* et où le *ṛ* s'est réduit en *u* sous l'influence de la même labiale d'une façon analogue au *ṛ* de **kṛ-nau-mi* et de **çṛ-nau-mi?*

La première hypothèse semble plus vraisemblable : d'une part, le fait même que le zend a *parshti,* et non *pereshti* comme on l'attendrait, laisse supposer que le groupe *ṛshti* offrait des

difficultés à la prononciation au moins en zend[1], surtout que l'exemple n'est pas isolé et que l'on trouve :

arshti, lance	au lieu de	*ereshti,*	sanscrit	*ṛshṭi;*
harshti, écoulement	» » »	*hereshti,*	»	*sṛshṭi;*
karshti, culture	» » »	*kereshti,*	»	*kṛshṭi;*
darshti, vue	» » »	*dereshti,*	»	*dṛshṭi;*

de même des participes *harshta, karshta, darshta,* sans parler des formes comme *zareshti, bareshti,* dont le sens et l'origine sont obscurs. Or, la langue iranienne peut avoir éprouvé de tout temps la même répugnance à prononcer ce groupe *ṛsht* et l'avoir amené à la forme forte *arsht* avant la période perse proprement dite. Les formes persanes qui nous sont restées de ces mots ne jettent point de lumière suffisante sur la question. La forme qui répond à *karshti, kisht* کشت, laisserait aisément remonter à une forme **kishti* où l'*i* serait la réduction perse de *ṛ;* mais il se peut qu'il n'y ait dans l'*i* de *kisht* qu'une altération moderne de **kasht* pour **karsht*. L'exemple de *dil* دل pour **dṛd* ou **dard* (z. *zaredhaya,* sscr. *hṛd*) laisserait supposer une forme **did* où *i* représenterait de même le *ṛ* de **dṛd;* mais ceci amènerait la conclusion que le *l* de *dil,* et de tous les mots où il représente, au moins en apparence, un primitif *rd* (§ 71), est en réalité sorti de *d* seul; le changement de *d* en *l* n'a sans doute rien d'insolite, nous en avons déjà vu des exemples en persan même (§ 35); mais il est un certain nombre de cas, où cette explication ne tiendrait pas, et les mots *çâl,* année, en regard de *çaredha,* sanscrit *çarad, mâlidan,* frotter, en regard du z. *marez, bâlâ,* hauteur, en regard de *bareza,* deviendront inexplicables. Si les représentants perses de *çaredha, marez, bareza* sont passés par *çṛd, mṛd, bṛda,* ils auraient dû réduire leur *ṛ* en *u* ou en *i* et donner *çil, mulîdan, bulâ;* et si l'on admet qu'ils l'ont réduit en *a,* l'allongement de cet *a* reste à expliquer. L'hypothèse qui part, non d'un groupe perse *ṛd,* mais d'un groupe perse *ard,* identique au groupe zend, explique au contraire toutes les formes.

Nous croyons donc plus prudent de suivre pour le persan l'analogie du zend dans les cas où le zend n'a pas pris ou n'a pas gardé le *ṛ* voyelle : nous ramènerons *pusht* à une forme *parshti,* identique à la forme réelle que présente le zend et non

1. On ne peut supposer que le suffixe *ti* voulait le thème fort, étant données les formations *â-pereti, paiti-ereti, fra-bereti, fra-mereti, hañkereti* etc.

zaothra, en pehlvi کاوهر *z-v-h-r,* est transcrit en pazend *zôr;* mais *puthra,* en pehlvi پاوهر *p-v-h-r,* est *pûr.*

Devant *n, ô* est déjà réduit en pazend à *û*:

gaona, couleur, espèce	pz. *gûn*	گون
draona, pain consacré	*drûn*	درون

Le nom de *Thraêtaona* offre en pazend un exemple de *ê majhûl* conservé et de *ô majhûl* réduit : *Frétûn,* aujourd'hui *Ferîdûn.*

§ 82. Epenthèse. — Les voyelles ne changent pas de qualité. Les quelques exceptions à cette loi sont dues, soit à l'action de la consonne qui précède (cette action se borne à la labiale changeant l'*a* qui suit en *u*; v. p. 99), soit à l'action de l'épenthèse.

L'épenthèse, un des traits les plus frappants du zend, semble inconnue au perse (p. 47) ; à tout le moins, il ne la marque pas dans l'écriture. Les formes persanes n'indiquent pas non plus que l'épenthèse ait agi d'une façon latente : l'ensemble des formes annonce un type pur. *Har,* tout, vient d'un type identique au type écrit du perse *haruva* et non d'un type zend *haurva;* c'est la désinence *-ati* et non *aiti* qui a donné le persan *-ad.*

Voici quelques exemples où il est cependant impossible de méconnaître l'action de l'épenthèse.

Le nom de l'*Êran,* aujourd'hui *Îrân,* remonte à une forme **aryana,* qui est en zend *airyana. Aryana* est devenu **ayrân, êrân,* comme en pracrit *sundarya* est devenu *sundera,* comme *açcarya* est devenu *accera.*

Mînô مینو, le ciel, dérivé de *manyu* ciel, ou de *manyava* céleste, a dû passer par un intermédiaire *mainyu,* analogue au zend. Autres exemples :

1° Action de *y* suivant, dans :

nîrô, نیرو, force ;	cf. *narya,*	z. *nairya* (**nairyara*)
pîr, پیر, vieillard ;	perse *paruviya,* ancien ; z. *paoiryô*	
tîr, تیر, obscur ;	cf. z. *tâthrya*	
çirîn, سرین, cuisse ;	z. *çraoni*	
gîrad, گیرد, il prend ;	z. *géurvayêti* [1]	
shîr شیر, lion ;	**khshathrya* (?) [2]	

1. Le *b* radical est tombé; le zend est en voie de le perdre; le *î* s'explique par épenthèse de *aya,* aidée peut-être par l'analogie de *mîrad,* میرد; *khîzad,* خیزد.

2. Comparer le nom du roi *Ardshîr,* de *Arta-khshathra.* Les Persans

| *pîrâmûn*, پیرامون | d'un dérivé de *pairi*[1].
| ph. *pîramûn*, ۑﺪﻻﻟﻴﺎ

2° Action de *u*, *v* dans :
khordâd خورداد z. *Haurratâț*
çukhun سخن, discours; z. *çâhvan*.

§ 83. **Diphthongues sorties de *ava aya*.** — Comme *aê* zend a deux sources, étant soit le renforcement de *i*, soit la contraction du groupe *aya*, le *yâ majhûl* et le *vâ majhûl* ne dériveront pas toujours de *ai au*, mais aussi de *aya*, *ava*.

On reconnaît en zend dans les morceaux métriques l'origine des diphthongues à leur quantité, et réciproquement (vol. II, 28) : par exemple, *raocah* est dissyllabique, parce que *ao* est le renforcement de *i*; *ashaonô* fait quatre syllabes, parce que *ao* est pour *ava*. L'orthographe *ashaonô* est postérieure à la composition des morceaux métriques où elle paraît : il se prononçait *ashavanô* quand on les a composés et *ashaonô* quand on les a écrits. Le perse ne contracte pas les groupes *aya ava*, au moins dans l'écriture. Mais à la longue, en tout cas, il l'a fait et par là il a créé une seconde source d'où viennent *ê* et *ô*.

Exemples de *aya* devenu *ê* en persan.

Le cas le plus fréquent est donné par les désinences verbales qui sont celles du causal (§ 153) :

-îm, 1e personne du pluriel du présent, est contracté de *-ayamahi ayam aêm êm îm*; *ê*, étant devant *m*, s'est réduit en parsi déjà à *î* (p. 105).

-îd, 2e personne, pour *ayata aêt êd îd* ; *ê* changé en *î* par analogie de *îm*.

-îdan, infinitif: *ayitana aêtan êtan îdan*; formation due peut-être toute entière à l'analogie.

Exemples de *ava* devenu *ô* :
**fravatâ*, sscr. *pravatâ*, en bas ; pz. *frôț* ; p. فرود *furûd*.

Cet *ô* s'abrège en *u* dans :
tava, toi parsi *tô* p. *tu* تو

eux-mêmes expliquent son nom par شیر lion, ce qui prouve au moins que شیر peut venir d'un type *khshathrya*.

1. Voir plus bas aux prépositions, § 200, B.

nava, neuf			*nu* نه
nava, nouveau	*nôk*,	parsi *nô*	*nu* نو

§ 84. Diphthongue *ai* sortie de *ata ada*. — On a vu que *d* et parfois *t*, entre deux voyelles, ont fait place à un *i* (§§ 31, 34). Cet *i* ne se fond pas avec l'*a* qui précède, mais forme une diphthongue *aï* qui ne rime pas avec *ê*. La fusion en *ê* n'a lieu qu'au milieu du mot devant un *sh*.

Exemples :

mai مى, vin		z. *madhu*
kai كى, quand?		*kadha*
pâi پاى, pied		*pâdha*
nai نى, roseau		**nada* (p. 72)
pai- پى, préfixe en composition		*pati*
râi راى, à cause de		*râdi*
maig مَيك, sauterelle		*madhakha*
pêsh پيش, devant		*patish*
khvêsh خويش, parent		*hvaêtush*
çerâi سراى, maison		**thrâti*.

On peut se demander si *adhari*, devenu *êr*, sous, rentre dans la même classe et si *êr* est pour *air*. On serait plutôt tenté de voir un fait d'épenthèse, *êr* venant, non de *adhari*, mais de **adharya*, d'où *aêr êr* (cf. *Êrân*, p. 106). Ce n'est pas seulement la prononciation de *êr* qui suggère cette hypothèse, mais aussi la fusion étroite de *êr* avec *az* (*zîr* زير), laquelle prouve que cette locution composée remonte aux premiers temps du persan et à une époque où *êr*, étant régi par la préposition *az*, devait encore être adjectif : *zêr* est formé sur un type *haca adhairyâṭ* « *ex imo* » ; on ne pouvait pas dire encore *ex infra*.

Dans la même classe rentrent :

كى *kai*, roi, venu de *kavi* par chute du *v*

رى *Rai*, nom moderne de la vieille cité de *Ragha*.

§ 85. Contraction des groupes où entrent *v* ou *y*. — Contractions de *va*, *âva ârav âvi âry aya âya ira êra êa* :

va se contracte en *u* dans :
trakhsh, d'où le ph. *tukhshâk*, p. *tukhshâ*, « énergique ».

âva s'est contracté en *â* dans :
pâk پاک, pur, de *pâvaka* (sscr.).
rândan راندن, pousser, de *ravânîdan*.

âvay se contracte en *ây* au causal de racines en *u* :
çru, entendre, faisait en perse au causal **çrâvayâmi*, je fais entendre, je chante ; de là *çirây-am* سرایم. Ainsi se forme dans les racines en *u* une alternance d'un type en *ây* et d'un type en *û* qui devient un procédé de conjugaison (§ 159 bis).

âvi s'est réduit à *â* dans :
âshkârâk, p. *âshkârâ* آشکارا, pour *âvish-k-*, manifeste [1].

âvy devient *ây-* dans :
**âvya*, œuf [2] p. خایه *khâya*

aya s'est contracté en *â* dans :
paidâ, manifeste, ph. *padtâk*, z. *patidaya-(ka)* ; cf. p. 69.

âya semble s'être contracté en *â* dans :
bâk pour باک de **bâyaka* (formé de *bî* sur le type de *pâvaka*).

iva se contracte en *î* dans :
**Zarivari* (z. *Zairivairi*) زریر *Zarîr*.

êva s'est réduit à *ê* dans :
nêk نیک, pehlvi *nêvak*, perse *naiba*.

Il s'est résolu en *ya* dans :
yak یک, un, ph. *êvak*.

ê-a se résout en *yâ* dans :
shiyâr شیار, campagne de **shê-ar*, ou **shêhar*, du z. *khshôithra*, sscr. *kshetra*.

y est tombé après consonne dans :
p. *shiyâti*, joie *shâtîh*, شادی
p. *shiyu*, aller شدن
sscr. *çyêna*, aigle, z. *çaêna* *çîn-*

v est tombé dans la même position ; dans certains cas, dès la période perse :
**çvaka*, chien ; z. *çpaka* devenu **çaka* سگ *çay*
**açva*, cheval ; z. *açpa* *aça*

1. *âshkârâk* traduit *âvish*, *Yaçna* LIII, 7, c.
2. Ou *âvaya*, dans *apâvaya*, qui n'est point « Streit, Abneigung », mais « impuissance » *apa-âvaya* (*Vend.* II, 20).

**açvabara,* cavalier	*açabara*	سوار *çuvâr*
**viçva,* tout ; z. *vîçpa*	*viça*	
**âçvan,* repos ; z. *açpen*		آسانی *âçânî* [1]
duvarâ, porte		در *dar*
duvitiya, second		ددی *dadî-*
khshviwra, agile (langue)		شیوا *shîvâ*
**cathuvârô,* (z. *cathwârô*), quatre		چهار *cahâr*
z. *khshvash,* six,		شش *shash*
khshvaêpa, anus		شیب *shîb*
cvañt, combien		چند *cand.*

ya s'est contracté en *i* dans :

hya, qui, devenu l'*i* de l'izâfet (§ 142)

ya- suffixe de dérivation, devenu *ya-k,* se contracte en *î* dans le pehlvi *îk,* d'où *î* ی persan.

§ 86. Aspiration des voyelles initiales. — La voyelle initiale subit un certain nombre de modifications importantes :

1° Dans les monosyllabes, commençant par un son vocalique, ce son s'aspire, soit en *h,* soit en *kh* :

aêçma, bois		هیسم *hiçm*
aêthra, feu		هیر *hêr*
aêsha, soc de charrue [2]		خیش *khêsh*
aêshma, colère		خشم *khishm*
ishtya, brique		خشت *khisht*
âma, cru		خام *khâm*
âçtavâna, qui fait profession [3]		خستوان *khaçtavân* [4]
açtu, os		خستو *khaçtû,* noyau.

Cette aspiration s'est même produite dans des dissyllabes :

**âvya,* œuf — خایه testicule.

1. Voir vol. II, Lexicographique, *açpén.*
2. *Vend.* XIV, 43.
3. *Vend.* III, 40; *khaçtavân* y traduit *âçtavâna.*
4. Le zend semble offrir déjà une tendance pareille : c'est ainsi du moins que peut s'expliquer le *kh* inorganique de *kh-shvash* pour *shvash;* de *kh-shmâkem* pour *-shmâkem;* de *kh-çtâ* pour *çtâ;* il est à noter que cette aspiration se produit toujours devant une sifflante.

§ 87. Chute des voyelles initiales en persan. — 2° Dans les polysyllabiques la voyelle initiale tombe en persan, que ce soit *a* ou *â*; quelquefois même *ha* et *an*. Exemples :

an-âp, sans eau	*anâp*	ناب *nâb* [1]
an-aoshah, immortel	*anôsh*	نوش *nôsh*
**anyâc, anîc*, autre		نیز *nîz* [2]
**anûc*, à la suite		نوز *nûz* [2]
amayava, lamentation	*mûyak* [3]	مویه *mûya*
Ameretât		مرداد *Murdâd*
p. *abâcari*, marché, lieu de réunion		بازار *bâzâr* [4]
apâc, en arrière	*apâj*	باز اباز *abâz bâz*
apaya (? § 177)		بِ (préfixe)
aperenâyuka, enfant	*apurnâyak*	برنا *barnâ* [5]
ahmâkam, de nous	parsi *êma* (judéo-p. אימא)	ما *mâ*
açeñga, pierre, p. *athanga*,	*çang* [6]	سنک *çang*
apâkhtara, nord		باختر *bâkhtar*
**an-âkâça-*	*anâkâçîhâ* sans s'en apercevoir	ناگاه *nâgâh* [7] subitement
p. *açabara*, cavalier	*açvâr*	سوار *çuvâr*
(**avôdâta*[?][8], secourable)	*ayyâr*	یار *yâr*
âyâpta, faveur obtenue	*âyâft*	یافت *yâft*
âyâç, désirer		یاسیدن *yâçîdan.*

La voyelle initiale en pehlvi. — Le pehlvi conserve encore la voyelle initiale. Voici quelques exemples pour lesquels on n'a pas la forme ancienne, mais où le pehlvi peut en tenir lieu, en ce qui touche le point qui nous occupe :

1. *Madhu anâpem*, vin sans eau (*Vend.* V, 154), persan مى ناب. De là ناب a pris le sens général de pur, sans mélange, et peut qualifier le feu, les métaux (*âtashi nâb; zar, çîm, pûlâdi nâb).*

2. Voir vol. II, Indo-Iranica, suffixe *ac*.

3. Voir vol. II, Lexicographie, s. *shîn u mûyaî.*

4. Voir Lexicographie, *abâcari.*

5. Un exemple frappant des pièges de l'étymologie non historique : si l'on s'en tenait au persan *barnâ*, il faudrait beaucoup de modération pour ne pas y voir le même mot que l'écossais *barn*, enfant (de *to bear; geboren*).

6. L'*a* est tombé déjà en pehlvi; comme dans *mûyak.*

7. Écrit نا گاه, comme si c'était un composé de گاه, temps, « à contretemps ».

8. Voir plus haut, page 73.

abê, sans	[illegible]	(**apaya?*)	p. ابی بی *abê bê*
anâr, grenade	[illegible]		نار *nâr*
an-umît	[illegible]	sans espoir	نمید *numîd*
anôshîn-ravân	[illegible]	d'âme immortelle	نوشیروان *Noshîrvân*
anâk, mauvais	[illegible]		ناک *nâk*
açîm, argent	[illegible]		سیم *çîm*
afâm, dette	[illegible]		وام *vâm*
abâyiçtan, falloir			بایستن *bâyiçtan*
avîrân, désert	[illegible]		ویران *vîrân*
abar, sur	[illegible]		بر *bar*
âyyât, souvenir	[illegible]		یاد *yâd*
âyûf, ou bien	[illegible]		یا *yâ*[3].

Enfin, à l'intérieur même du persan, *hamê* se réduit à *mê*; *andar* à *dar*.

Observations.

1° Les composés négatifs de *an* sont réduits en mots simples et le sens de la composition disparaît. Le persan ne sait plus que مى ناب *mayi nâb*, vin pur, est « du vin sans eau », *madhu an-âpem*. *Ameretâṭ*, le génie de l'immortalité, en devient chez les modernes, sous la forme *Murdâd*, le génie de la mort, une forme persane d'Israfil[1]. Quand le souvenir du sens négatif est conservé, l'expression négative se reforme par un procédé nouveau, la combinaison de la conjonction négative avec le mot à rendre négatif (§ 287).

2° Tout groupe initial *apa upa api* se réduit à *ba bi*.

3° Tout groupe initial *âya* se réduit à *ya* (cf. § 20).

Tous ces faits sont modernes : le pehlvi a encore les formes anciennes[2] et le persan moderne, dans sa forme archaïque, a encore la voyelle initiale. On rencontre dans Firdousi *abar* ابر à côté de *bar*, *abê* ابى à côté de *bê*, *abâz* اباز à côté de *bâz*. Les textes judéo-persans, dont la langue dans son ensemble remonte à l'époque de Firdousi, ont toujours la forme pleine et ont même pour ما *mâ*, « nous », la forme parsie *émâ*, écrite אימא.

§ 88. Chute des voyelles finales. — Les voyelles et les groupes de voyelles à la fin des mots ont disparu dans le passage au pehlvi :

1. Voir *Haurvatâṭ et Ameretâṭ*, IIe partie, fin.
2. Sauf dans deux cas : *çang* et *mûyak* (page 111, note 6).

bandak-a, serviteur	*bandak*	بنده *banda*
bandakân-âm, des serviteurs	*bandakân*	بندگان
barat-i, il porte		برد *barad*
baoidh-i, parfum	*bôd* (ou *bôi*)	بوی *bôi*[1]
magu, mage	(*magû*)[2]	مغ
madh-u, vin	*mai*	می
vah-u, bon		به *bah*
vah-yah, meilleur		به *bah* (§ 106).

Les voyelles et les groupes de voyelles à la fin des mots ne se conservent qu'autant que le thème s'était déjà allongé dans la formation pré-pehlvie par l'addition du suffixe *ka*, ce qui les rendait médiales : c'est ainsi que le groupe *ya* final de *âvya*, œuf, semble resté dans le moderne *khâya* خایه; mais en réalité *khâya* vient d'une formation secondaire **âvyaka*.

L'*î* final et l'*û* final de mots persans qui semblent répondre à un *i* ou à un *u* final de la langue ancienne, représentent de même cet *i* ou cet *u* devenu médial par l'addition d'une suffixe. Ainsi, *jâdû* جادو, sorcier, répond en apparence au zend *yâtu*, mais répond en réalité au pehlvi *yâtûk*; *pahlû* répond en apparence au zend *pereçu*, en réalité au pehlvi *pahlûk*.

§ 89. Apocope. — Les mots *mâtar*, *padar*, qui sont restés en persan *mâdar*, *padar*, ont une forme apocopée *mâd*, *pid*, ماد پد: de même en pehlvi.

Ces formes apocopées doivent avoir été très fréquentes, ce qui explique l'emploi de compléments phonétiques avec l'équivalent zevâresh : *abîtar*, *amîtar*, signifient, comme on l'a déjà dit (p. 29) : « prendre le synonyme de *ab*, de *am*, qui a le suffixe *tar*, et non la forme réduite ».

§ 90. Allongement compensatif. — La chute d'une consonne de groupe allonge souvent la voyelle précédente : en général, la consonne tombée est une aspirée qui se réduit à une simple aspiration et en disparaissant prolonge le son de la voyelle[3] :

1. Dans *bôi*, l'*i* représente le *d* radical (p. 71).
2. *Magû* est un mot savant.
3. Une voyelle longue n'est souvent pour l'oreille qu'une voyelle suivie

p. *târ* تار, ténèbres; fil (§ 212, 3°)		de *tãthra (*tahr)*
Mâr مار	*Mahr*	*Mãthra (Mahr)*
khvâr خوار, aisé		*hvâthra (*hvâhr)*
çûrâkh سوراخ, trou	*çûrâk*	*çufra (*çuhr)*
pûr پور, fils	*puhr*	*puthra*
shûr شور, petit		sscr. *kshudra*
çâr سار, affliction		z. *çâdra* (?)
çî سی, trente	*çih*	*triçat*
tîr تیر, flèche		*tighri*
shâm شام, repas du soir (p. 82)		*khshafnya*
âkhôr آخور, étables	*avkhvar*	*avô-hvarena.*

Cette forme réduite donnait naissance à des formations dérivées : c'est de *mât* = *mâtar* que s'est sans doute formé le mot *mât-ak*, femelle, qui est devenu le signe du féminin dans les noms d'animaux : persan ماده, *mâda*. De là aussi l'adjectif *mâd-îna* مادينه, femelle.

napât, petit-fils, à côté du dérivé plein *navâda* نواده, avait une forme apocopée *nap*, d'où le *napî* des inscriptions sassanides et le dérivé moderne *nabîra* نبيره.

L'apocope est fréquente dans les noms de nombre. Elle l'était déjà dans les formes primitives : *trîçat* pour **tridaçat* : elle l'est plus encore dans les formes dérivées : dans les noms de nombre composés le second terme ne laisse souvent subsister que sa première consonne :

thriçata, trente, se réduit à **thriç-*, pehlvi *çih*, devenu en persan *çî* سی.

cathwareçata, quarante, perd *çata* tout entier : *cahal* چهل.

C'est ainsi que dans l'Inde *dvâdaça* se réduit en guzrati à *bâr* = **dvâr* = *dvâd-(aça).*

§ 91. Contractions ; — consonnes inorganiques ; — inversion de syllabes. — Les rencontres de consonnes, produites par la suppression de voyelles intermédiaires, amènent de nouvelles réductions.

d'une légère aspiration : de là vient qu'inversement la longue s'exprime parfois au moyen d'une aspiration : ainsi fait l'ombrien ; ainsi fait le kurde dans *behin*, odeur, pour *bîn* (voir vol. II, p. 88, note).

Le zend *dâtô-barô* «qui porte la loi», devenu en pehlvi *dât-var*, devient en persan *dâvar* داور.

Le perse **daçta-bara* «qui porte la règle[1], ministre», en pehlvi *daçt-var*, réduit *va* en *u* et donne *daçtûr* دستور.

varz-gâv ورزگاو, bœuf de labour (le *varezyañt gâo* de l'Avesta, le bœuf travailleur), se contracte en *varzâv* ورزاو.

parhîzâ, participe de *parhîkhtan*, «qui s'abstient», se contracte en *pârçâ* پارسا (défini *parhîzgâr* پرهيزگار), nom des ascètes.

padîraftan پذيرفتن, recevoir, est contracté de **pad-giriftan*, «prendre en retour». La réduction est achevée dans les textes pehlvis : *patîraftan*; aoriste *padîram* پذيرم, pour *pad-gîram*.

ârad آرد est pour *âvarad* آورد (il apporte), de *â-barati*.

vagar وگر, «et si», se contracte en *var* ور.

Dans les contractions, c'est le *g* comme on voit qui est particulièrement exposé à tomber : *padîraftan, varzâv, var;* ajouter à cela :

zaryûn زريون jaune, qui est le zend *zairi-gaona*, de couleur jaune.

cûn چون «comment», qui est pour *cigûn*, litt. «de quelle couleur, de quelle espèce»; quand le sens primitif reste bien marqué, le *g* reste : *cigûna*, چگونه, de quelle espèce; *cigûnagî* چگونگى nature, qualité.

Un *t* non étymologique s'ajoute dans :

gaush, viande, d'où گوشت *gôsht*.

almâç, diamant (de *adamas*), est transcrit en parsi *almâçta* (*Minokhired* IX, 7).

Un *t* final est tombé dans *faramûsh*, فراموش, oubli, du zend *farmarshta*, parsi *farâmôsht* : on trouve aussi d'ailleurs *farâmasht*.

Il y a inversion de syllabe dans :

karana, bord, devenu كنار *kanâr*.

On trouve encore dans le Dabistan كران *karân*.

1. L'élément *daçt* n'est point ici *daçta*, la main, mais un vieux mot *daçta* ou peut-être *daçtva*, règle : cf. zend *dãçtva* (traduit *daçtvar, âdeça Yt.* XLV, 7) : ce mot *dãçtva* est de la racine *dah*, qui a donné *-dâo*, sage; *dãhishta*, très sage (*dânâktûm; Visp.* III, 14); *dahma, dañgra*, sage; *dé* id. (dans *dé Jâmâspa*, Jamasp le sage), *dañhô*, sagesse (*hizvô-dañhô* traduit *hûzvân-dânâkihâ*); sscr. *dasra, dãsas*.

§ 92. Vue générale de la phonétique persane. — Les earaetères généraux du développement phonique de la langue persane peuvent se résumer dans les formules suivantes :

1° Les voyelles initiales sont tombées.

2° Les voyelles finales sont tombées.

3° Les diphthongues se sont réduites en voyelles.

4° Les eonsonnes médiales se sont affaiblies ou sont tombées quand elles étaient explosives; les eontinues et les aspirées sont demeurées.

5° Les groupes de consonnes ont aspiré leur premier élément quand il ne l'était pas encore, et l'ont souvent réduit à une simple aspiration qui peut même disparaître.

De ees cinq earaetères, le seeond, le troisième et le quatrième se retrouvent dans le développement des langues romanes, des langues de l'Inde et des langues scandinaves : le einquième dans le développement de la langue greeque. Le premier est plus partieulier au persan.

TROISIÈME PARTIE.

ÉTUDES SUR LES FORMES PERSANES.

---

§ 93. Décomposition des formes persanes. — L'histoire des formes persanes est surtout l'histoire de la décomposition des formes anciennes. Le persan moderne est une des langues les plus analytiques et les plus simples de structure de la famille indo-européenne ; or, le perse ancien, autant que l'on voit par les quelques textes que l'on en possède, n'était pas moins synthétique ni moins riche en formes que le zend, sinon que le sanscrit. Cependant, l'on peut retrouver déjà dans la vieille langue l'indice des tendances qui ont ruiné l'édifice des formes anciennes et l'ont amenée au degré de simplicité parfaite où elle est à présent, exprimant avec un minimum de formes toutes les relations qu'elle rendait autrefois par un système compliqué de désinences et de formes.

Les changements essentiels dans les formes se sont opérés, non pas dans le passage du pehlvi au persan, mais dans le passage du perse au pehlvi. La structure grammaticale du pehlvi est déjà dans son ensemble celle du persan, et par suite, nous n'avons pas, comme nous l'avions souvent pour l'histoire des sons, le secours des formes intermédiaires pour combler l'abîme entre le perse et le persan. Néanmoins, le pehlvi fournit souvent des renseignements précieux ; dans la période pehlvie, les formes analytiques créées par la langue pour remplacer les formes synthétiques, et qui sont en général formées d'auxiliaires soudés au thème, n'étaient pas encore fondues, comme elles le sont en persan; et le pehlvi, écrivant séparément les éléments distincts que le persan a soudés dans l'écriture comme il les soude dans la prononciation et dans la pensée, révèle souvent l'origine et le sens premier de formations dont l'on ne pourrait autrement que constater l'existence sans en pénétrer la nature. Il n'est point jusqu'au caractère artificiel de l'écriture pehlvie, — qui si souvent obscurcit et voile les faits réels, — qui ne soit ici au contraire d'un puissant secours, et la confusion perpétuelle des racines sémitiques et des racines aryennes se trouve être ici un élément d'ordre et de lumière, parce que l'écriture pehlvie s'étant formée à une époque où le sens premier des formes nouvelles était encore connu et senti, la nature des équivalents sémitiques choisis nous renseigne sur le sens que ces formes avaient en ce moment, ce qu'un système d'écriture plus direct ne nous révèlerait pas.

CHAPITRE I.

Déclinaison.

§ 94. Déclinaison perse. — Le perse possédait le système de déclinaison du zend et du sanscrit, qui distingue les relations de cas, de nombre et de genre par des désinences spéciales ajoutées à un thème : la forme même de ce thème varie avec le genre, et il modifie phonétiquement la prononciation des désinences suivant le son qui le termine.

Voici le type de la déclinaison du mot *martiya*, homme.

SINGULIER

Nom.	*martiya*	zend *mashyô*
Voc.	*martiyâ*	*mashya*
Génitif	*martiyahyâ*	*mashyêhê*
Accus.	*martiyam*	*mashyam (mashîm)*
Inst.	*martiyâ*	*mashya*
Datif		*mashyâi*
Ablat.	*martiyâ-*	*mashyât*
Locat.	*martiyai*	*mashyê*

PLURIEL

Nom.	*martiyâ, martiyâha*	*mashyâoṅhô*
Voc.		
Génitif	*martiyânâm*	*mashyânãm*
Accus.	*martiyâ*	*mashyãn*
Inst.	*martiyaibish*	*mashyâish*
Datif		*mashyaêibyô*
Ablat.		*mashyaêibyô*
Locat.	*martiyaishuv*	*mashyaêshu*

DUEL

Nom. Accus.	*martiyâ*	*mashya*
Inst. Datif Ablat.		*mashyaêibya*
Locat.	*martiyayâ*	*mashyayô* [1].

1. Ce tableau n'épuise pas toute les formes des thèmes en *a* : voir Justi, *Handbuch*, page 387.

Le vieil iranien, comme on voit, est encore sur l'étage sanscrit et en a les huit cas. Le persan moderne n'en possède plus aucun, c'est-à-dire qu'il ne marque plus par des modifications du thème les rapports casuels : l'expression de ces rapports rentre dans les procédés de construction, dans la syntaxe.

La déclinaison différait selon le thème : un thème en *u* ou en *i* ne faisait pas son génitif comme un thème en *a*. Ainsi :

le thème en *a* le faisait en *ahya : martiyahyâ ;*

le thème en *i* le faisait en *aish : Cishpi,* gén. *Cishpaish ;*

le thème en *u* le faisait en *aush : Bâbiru,* gén. *Bâbiraush ;*

le thème terminé par une consonne le faisait en *a (h) : vith,* gén. *vitha(h).*

Les désinences étant tombées en persan, il n'y a plus à distinguer de thème. Tous les thèmes sont égaux devant la syntaxe.

Le thème *mard,* homme, مرد, dérivé d'un thème en *a, martiya,*
le thème *mai,* vin, می, dérivé d'un thème en *u, madhu,*
le thème *bûm,* terre, بوم, dérivé d'un thème en *i, bûmi,*
le thème *shab,* nuit, شب, dérivé d'un thème en *p, khshap,*
le thème *rôz,* jour, روز, dérivé d'un thème en *ah, raucah,*
le thème *padar,* père, پدر, dérivé d'un thème en *r, patar,*
rempliront tour-à-tour les fonctions de nominatif, d'accusatif, de génitif, de datif, d'instrumental, de locatif, selon la place qu'ils occuperont dans la phrase, selon le pronom ou la préposition qui précèdera ou qui suivra.

La décomposition de la déclinaison, qui est déjà achevée dans les textes pehlvis les plus anciens, était commencée dans les derniers textes Achéménides. L'inscription la plus récente, celle d'Artaxerxès Ochus (361—336), fourmille de fautes de déclinaison, qui ne peuvent être attribuées à l'incurie du graveur et indiquent, ou que la langue était en voie de se corrompre, ou qu'elle était déjà morte et que l'on n'a qu'un pastiche maladroit d'une main ignorante. Le thème en *â* a absorbé le thème en *i : bûmim,* accusatif de *bûmi,* fait place à *bûmâm ; shiyâtim,* à *shiyâtâm.* La distinction des genres se trouble comme celle des thèmes : *kartam,* neutre de *karta,* devient *kartâ ;* un accusatif masculin *imam* se construit avec un féminin *uçatashanâm.* L'accusatif pluriel se confond avec le nominatif pluriel.

L'on sent approcher l'instant où il n'y aura plus qu'un thème et plus qu'un genre, ou pour mieux dire où la grammaire ne distinguera plus de thème ni de genre [1].

FORMATION DU PLURIEL.

§§ 95—100. Pluriel. — Le persan a conservé la distinction des deux nombres, singulier et pluriel. Le duel a disparu [2].

Le persan a deux formes de pluriel, l'une autrefois réservée aux noms d'êtres animés ou personnifiés; l'autre autrefois réservée aux noms d'êtres inanimés; la première est *ân*, آن; la seconde est *hâ*, ها.

§ 95. Pluriel en *ân*. — 1° Terminaison *ân*. Exemples :

mardum, homme	مردمان *mardumân*
zan, femme	زنان *zanân*
shutur, chameau	شتران *shuturân*
gâv, bœuf	كاوان *gâvân*
shab, nuit	شبان *shabân*
dirakht, arbre	درختان *dirakhtân*.

La terminaison *ân* s'ajoute ainsi directement au thème, quand il se termine par une consonne. Quand le thème se termine par une voyelle, il est traité différemment selon la nature de cette voyelle :

1° Si cette voyelle est *a* (marqué dans l'orthographe par le signe ه), le pluriel se forme en ajoutant la désinence *gân* au lieu de *ân*, ce qui se marque dans l'écriture en remplaçant ه par گ que l'on fait suivre de *ân*. Quelquefois on conserve le ه et l'on ajoute گان, ce qui d'ailleurs ne change rien à la prononciation :

banda, serviteur	بندگان *bandagân*
	بندهگان
bacca, enfant	بچّگان *baccagân*
murda, mort	مردگان *murdagân*.

Il ne faut pas confondre le cas où ce ه est simplement un

1. Oppert, *Les Inscriptions des Achéménides*, *J. Asiat.* 1851.

2. Sauf un cas unique de préservation phonétique, dans un nom de nombre : *duvîçt* دويست, deux cents, de *dvê çata*.

signe orthographique, indiquant que la consonne précédente porte une voyelle, avec celui où il est réellement prononcé [1]. Dans ce cas le thème est consonantique et le pluriel se forme régulièrement en *ân : shâh* شاه, roi, *shâhân* شاهان ; *çipâh* سپاه, armée, *çipâhân* سپاهان.

Quand la voyelle finale est *â û î,* on intercale entre elle et la désinence *ân* la semi-voyelle *y* ی :

pâ پا, pied	پایان *pâyân*
gadâ گدا, mendiant	گدایان *gadâyân*
badgû بدگو, calumniateur	بدگویان *badgûyân*
rûmî رومی, Grec	رومیان *Rûmîyân* [2].

§ 96. Pluriel en *hâ*. — Terminaison en *hâ.*

Cette terminaison, qui dans la langue contemporaine est presque la seule en usage, s'ajoute au thème, sans le modifier, quelle que soit sa terminaison :

گل *gul,* rose	گلها *gulhâ*
زن *zan,* femme	زنها *zanhâ*
اسب *açb,* cheval	اسبها *açbhâ.*

On peut écrire *pâhâ* ou *pâihâ* (پاها ou پایها) de *pâ,* pied, parce que le thème primitif est *pâi* پای.

Dans les mots écrits en ه', le ه disparaît quand il n'est que signe de la voyelle précédente : خانه *khâna(h),* pluriel خانها *khânahâ ;* mais *kôh,* montagne, où le ه est étymologique et se prononce, fera au pluriel *kôh-hâ* کوهها.

§ 97. Le pluriel *ân* en pehlvi. — La désinence *ân* paraît déjà dans les textes pehlvis les plus anciens :

1. Soit à écrire *banda* : si l'on écrit بند, comme dans l'écriture arabe la consonne finale ne porte pas de voyelle, sauf indication contraire, on lirait *band;* le ه qu'on ajoute indique que د porte une voyelle. Il ne représente pas le *k* pehlvi qui est tombé purement et simplement. Dans quelques cas, il représente au contraire un élément réel, et alors il se prononce : که *kah* = *kaç* [pehlvi], petit ; *mah* مه = [pehlvi] *maç,* grand ; گاه *gâh* = [pehlvi] *gâç,* siège (perse *gâthu*) etc. Le ه orthographique s'appelle chez les grammairiens *h caché* مختفی ; le ه étymologique et prononcé s'appelle *h manifeste* ظاهر.

2. Il ne faut pas confondre le cas où le *v* ou le *y* sont consonantiques, auquel cas il n'y a point d'insertion :

kay کی roi	کیان *kayân*
pêshrav پیشرو guide	پیشروان *pêshravân.*

martûm-ân, hommes,	ܓܒܪܐܢ	*tan-ân*, corps,	ܬܢܐܢ
anshûtâ-ân, hommes,	ܐܢܫܘܬܐܢ	*khutây-ân*, seigneurs.	ܚܘܬܝܐܢ
ravân-ân, âmes,	ܪܘܢܐܢ		

Les thèmes terminés en *a*, en persan ه, comme *banda* بنده, et dont le pluriel est en *agân (bandagân)*, ont leur pluriel pehlvi en *kân*. Comme le singulier de ces thèmes est en *ak*, toutes les particularités grammaticales de ces thèmes se réduisent à l'action d'une loi phonétique : à savoir, au fait que le *k* des thèmes anciens en *aka* tombe en persan quand il est final, s'affaiblit quand il est médial. *Bandagân* n'est donc point formé par l'addition de la désinence *gân* à *banda* : c'est l'affaiblissement de *bandakân*, qui est formé régulièrement par l'addition de la désinence *ân* à *bandak* thème du singulier, dont *banda* est l'affaiblissement :

thème *bandak ;*	phl. sing. *bandak*	pl. *bandakân*
	persan sing. *banda*	*bandagân*

L'écriture گان est donc incorrecte étymologiquement et il n'y a de désinence *gân* que pour le sentiment de la langue moderne, non pour l'histoire même de la langue.

Les particularités des thèmes en *â, î, û* s'expliquent de la même façon, par la chute d'une consonne, quelquefois *k*, comme dans le cas précédent, quelquefois *d;* au lieu de s'affaiblir en *g*, le *k* s'est réduit en *y*, parce qu'il suivait une longue; le *d* en se réduisant à *y*, n'a fait que suivre sa loi ordinaire (page 71).

1° *y* représente un *k* dans *dânâyân*, pluriel de *dânâ*, sage : le pehlvi de *dânâ* est *dânâk*, dont le pluriel est *dânâkân*, ܕܢܐܟܐܢ.

La réduction du *k* est absolue en persan pour la terminaison *âka*, tandis qu'elle n'est que relative pour la terminaison *ak;* le pehlvi également traite différemment *k* dans les deux cas et le conserve moins énergiquement dans le cas où le persan le perd; ainsi, à côté de *dânâkân*, on trouve ܕܢܐܓܐܢ qui peut se lire *dânâgân*, peut-être *dânâyân*, et prouve en tout cas que le *k* primitif était entamé.

Il existe un cas où le persan a conservé le *k* de *âk* sur le même étage que celui de *-ak :* c'est le mot *nyâgan* نياكان, grands-pères, pluriel de *niyâ* نيا; pehlvi *nyâk, niyâkân.*

2° *y* représente un *d* dans :

pâyân پايان, pluriel de *pâ*, pied; ici le pehlvi est déjà sur le

même étage que le persan, la réduction de *d* final et médial à *y* étant un fait accompli dans la période pehlvie.

§ 98. Origine de la désinence de pluriel *ân*. Elle dérive exclusivement du génitif en *ânâm* des thèmes en *a*. — Bopp supposait que le pluriel en *ân* est né de l'accusatif pluriel des thèmes en *a*. En effet, l'accusatif de ces thèmes est en sanscrit *ân*, en zend *ãn*, et, d'autre part, l'exemple des langues romanes, du français, par exemple, qui a tiré son pluriel *roses, murs*, de l'accusatif *rosas, muros*, prouve que le persan ne serait pas isolé dans cette formation.

Cette théorie souffre pourtant une objection insurmontable: *ân* est l'accusatif du sanscrit, *ãn* est l'accusatif du zend; mais *ân n'est pas l'accusatif pluriel du perse; le perse a perdu son accusatif pluriel* et l'a remplacé par le nominatif pluriel, cela dans le texte le plus ancien, celui de Behistun, et non seulement dans les thèmes de substantif en *a*, mais même dans les thèmes pronominaux : « Je pris ce Vahyazdâta et je pris les hommes qui étaient ses principaux partisans » est en perse : « uta avam Vahyazdâtam agarbâya uta *martiyâ tyaisaiy* fratamâ anushiyâ âhanta » (III, 48; cf. 50, 73; cf. *imâ* signifiant « illi » et « illos » B. I, 21; *tyaiy*, II, 73; *avaiy*, II, 77; IV, 69). Le perse a encore un accusatif singulier, il n'a plus d'accusatif pluriel. L'explication du pluriel *ân* par l'accusatif ancien tombe donc par la base.

Le thème des pronoms en persan est d'une façon indubitable formé de l'ancien génitif perse (§§ 127—128) : on est donc conduit à se demander s'il n'en serait pas de même du substantif. Or, le génitif pluriel est en *ânâm* : *baga*, dieu, *bagânâm*, des Dieux (H. 1; F. 2; K. 2). Donc, quelle que soit la raison logique qui a pu faire choisir le génitif du pronom pour forme unique et générale du pronom, comme cette raison doit et peut avoir existé pour le substantif aussi bien que pour le pronom; comme, d'autre part, le génitif, avec sa terminaison *ânâm*, offre précisément la forme que l'on cherchait dans l'accusatif pluriel et qui n'y est pas puisque cet accusatif n'existe pas, il faut conclure que le pluriel en *ân* est le résidu de la désinence du génitif des thèmes en *a*[1] : *ânâm*, en perdant regulièrement sa finale *âm*, devait donner *ân*.

1. Vullers (*Institutiones*, § 195) ramène le pluriel *ân* au génitif *ãm* : mais *ãm* final est précisément tombé en persan : il faut partir du thème général en *a*, génitif *ân-âm*.

La langue moderne a conservé une expression unique qui nous a transmis d'une façon irrécusable cet ancien génitif en *âuâm* et où le sentiment moderne reconnaît pourtant un simple pluriel. C'est le titre de *shâhinshâh* شاهنشاه, Roi des Rois; or, ce composé qui, pour la grammaire moderne, est la combinaison de *shâhân,* pluriel de *shâh,* avec le singulier *shâh,* et correspondrait à la construction *shâh i shâhân,* rex-de-*reges,* n'est que la reproduction du vieux juxtaposé des inscriptions de Darius : *khshayathiyânâm khshâyathiya, regum-* rex.

§ 99. Origine des pluriels en *hâ*. — Le pluriel en *hâ* (voir les exemples § 96) est rare dans les textes. Il ne paraît pas dans le Commentaire de l'Avesta; il paraît dans le Bundehesh et dans la transcription parsie du Minokhired : la forme entière du suffixe est là, non pas *hâ* comme en persan, mais *ihâ.* On trouve ainsi :

kôfihâ,	les montagnes, pluriel	de *kôf*
rôtihâ,	les fleuves,	de *rôt*
cashmakihâ,	les sources,	de *cashmak*
pôçtihâ,	les peaux,	de *pôçt*

et dans le pazend du Minokhired :

darihâ,	les portes,	de *dar*
daryâwihâ,	les mers,	de *daryâw*
vadardihâ,	les passages,	de *vadard.*

Les adverbes en *ihâ*. — Cette terminaison *ihâ* se retrouve néanmoins très fréquemment dans les textes anciens, mais avec une fonction différente. C'est le suffixe ordinaire pour former des adverbes du substantif, de l'adjectif ou du verbe :

dâityô-kereta, fait selon la loi, se traduit	*dâdihâ-kart*
vîdhvâo, le sachant, le voyant,	*vînâkihâ*
cikithwâo, en ayant conscience,	*âkâçihâ*
« droitement » se dit	*râçtihâ*
« amicalement » se dit	*dôçtihâ*

De même dans l'Ardâ Vîrâf :

nihânihâ, en secret
duruçtihâ, parfaitement
tagdilîrihâ, avec fermeté de cœur.

Et en transcription pazende dans le Minokhired :

adâdihâ, injustement
anâgâhihâ, sans qu'on le sache
dâêstânihâ, justement
çazhâihâ, convenablement
khûbihâ, bien
dâneshnihâ, sagement.

Cet emploi adverbial de ها n'est pas inconnu au persan, qui dit encore *tanhâ* تنها, seul; *bârhâ* بارها, alternativement; *dêrhâ* ديرها, longtemps.

Les adverbes en *ân*. — L'on n'a aucun motif de douter de l'identité du suffixe dans ses deux emplois de signe du pluriel et de suffixe adverbial; il est écrit de même dans les deux cas, lu de même dans les deux cas par la tradition, et, comme contre-partie, le suffixe pluriel *ân* s'emploie, absolument comme le suffixe pluriel *ihâ,* pour former des adverbes : de بامداد *bâmdâd,* le matin, on forme بامدادان *bâmdâdân,* au matin; « au printemps » se dit بهاران *bahârân,* de *bahâr; nâgâhân,* ناگاهان, « subitement », est formé de ناگاه (voir page 111).

Dans tous ces cas, on voit le suffixe de pluriel *ân* former des adverbes, et comme le suffixe de pluriel persan *hâ* en forme également, il n'y a pas à douter que le suffixe pehlvi lu *ihâ* qui forme des adverbes est identique au suffixe écrit de même qui forme des pluriels. Remplaçons *ân* par *hâ* dans ces adverbes et nous aurons des formes absolument pehlvies : *nâgâhân* deviendra le pehlvi *anâkâçihâ* (pour la chute de l'*a* initial, voir p. 111).

Le pluriel en *hâ* sort du génitif pluriel en *âkham* des pronoms personnels. — Il suit de ces équivalences que des deux valeurs de *ihâ,* c'est celle de pluriel qui est antérieure, et, ici comme là, c'est par le pluriel que l'on a formé l'adverbe[1].

Qu'est-ce donc que ce suffixe de pluriel, équivalent de *ân?* Est-ce le représentant d'une forme ancienne ou une création nouvelle?

Selon l'explication généralement admise[2], l'on aurait ici le

1. Quant à ce procédé de formation adverbiale par le génitif pluriel, comparer les ablatifs pluriels du latin : *gratis, satis;* l'italien *di leggieri.*

2. Justi, *Gramm. Kurde,* 123; Vullers, *Institut. linguae Persicae,* 2e édition, § 195.

représentant du pluriel des anciens thèmes neutres en *as*, perse *ah*; ce pluriel, probablement *ahi-*, serait devenu *âh*, et, avec inversion, *hâ*. Cette hypothèse n'est guère susceptible de vérification, le seul thème en *as* que présentent nos textes étant *raucah* qui n'y paraît qu'à l'instrumental *raucabis*. Mais cet exemple unique n'est point très favorable à la thèse, car il semble indiquer que *raucah* a passé au thème en *a*; et si de plus on considère l'état de décomposition où la déclinaison apparaît déjà et qui se manifeste si clairement pour le thème même et le cas où elle se conserve le plus volontiers (p. 124); si l'on considère, d'autre part, que la déclinaison persane a abandonné toute distinction de thème, il est bien difficile d'admettre que l'on ait dans le pluriel *ihâ* un dernier représentant des thèmes en *ah*. Une difficulté d'ailleurs beaucoup plus sérieuse que ces raisons quelque peu *à priori*, c'est que d'après les lois de la phonétique perse la terminaison *asi ahi* devait tomber purement et simplement; ce serait le seul exemple de *ah* final, non radical, maintenu[1]. La même difficulté empêche de le rattacher au pluriel des thèmes en *a* (*âha*) comme le fait Bopp : outre que le nominatif ne rendrait pas compte de l'emploi adverbial de la forme, car il faut qu'elle dérive d'un cas susceptible de former des adverbes, toutes les analogies sont contre la conservation de ce suffixe.

Les conclusions où nous ont conduit nos recherches sur l'origine du pluriel *ân* nous indiquent la voie où nous devons chercher celle du pluriel *hâ*. Les causes qui ont amené le langage à choisir le génitif pour type du mot n'ont pas dû être subordonnées à des considérations de thème, mais répondre à des nécessités de construction. L'on peut donc se demander si, *ân* étant une forme de génitif, *hâ* n'en serait pas une autre, et s'il n'y a pas lieu, soit de reprendre l'hypothèse de Bopp au profit du *génitif* pluriel en *-ahâm*, soit plutôt de chercher un autre type de génitif. Or, l'on sait qu'en perse, comme en sanscrit, il existe deux types de déclinaison bien distincts, quoique s'entrecroisant parfois : le type nominal et le type pronominal; nulle part cette différence n'est plus marquée que dans le génitif pluriel des pronoms des deux premières personnes. Le génitif pluriel de la première personne est en perse *a(h)mâkham*, répondant

1. Dans *bah* به, *mah* مه, *duzhakh* دوژخ, c'est un *h* radical qui s'est maintenu.

au zend *ahmâkem,* sanscrit *asmâkam;* et d'après l'analogie de ce type, celui de la seconde personne a dû être **yushmâkham*, répondant au sanscrit *yushmâkam* et devenu probablement **khshmâkham,* puisque le zend est devenu *khshmâkem* [1] et que les formes persanes *(shumâ)* appuyent cette forme.

Or, ces formes de génitif pluriel en *âkham* étaient certainement assez particulières pour frapper l'attention, dès l'instant qu'on ne les avait pas sacrifiées à l'analogie des formes communes, et pour créer à leur tour un mouvement d'analogie. La question se pose donc dans les termes suivants : est-il possible de passer de la terminaison *âkham* à la terminaison *hâ* du persan moderne, en passant par la forme du pehlvi, quelle qu'en soit la lecture première ?

Il faut noter en premier lieu que la lecture *ihâ* des Parses prouve seulement l'identité du groupe avec le persan ها, mais non pas qu'il se soit prononcé ainsi de tout temps; c'est la dernière étape, mais non pas nécessairement l'étape unique, et il est permis, si l'on a des raisons nécessaires pour le faire, de prêter à l'aspiration sa valeur plus forte de *kh.*

Ahmâkham et *khshmâkham* sont devenus respectivement en persan *mâ* et *shumâ* ما et شما; *mâ* est mutilé de *émâ* (voir page 111); dans شما, *khsh* s'est régulièrement réduit à *sh* (page 85).

Passons à la terminaison proprement dite : il semble à première vue que *kham* soit tombé purement et simplement, comme tombe *k* après *â* dans *dânâ* دانا, ph. *dânâk;* dans *tukhshâ* تخشا, ph. *tukhshâk.*

Mais au fond cette conclusion implique une difficulté considérable, car il ne s'agit pas ici d'un groupe *âk,* mais d'un groupe *âkh,* le perse ayant l'aspirée; or, le *kh* final ne s'évanouit pas si légèrement, comme le prouve *shâkh* شاخ en regard du sscr. *çâkhâ,* branche (§ 26).

L'examen des dialectes persans confirme ces doutes : en ossète, le génitif du pronom de la première personne a, comme en persan, perdu le *é* antérieur, mais il se dit *makh* (MAX); le génitif du pronom de la seconde personne a, comme en persan, réduit le *khsh* perse à une sifflante simple, mais il a gardé le *kh* final et se dit *smakh* (CMAX).

1. Sur le *kh* inorganique de cette forme, voir page 110, note 4.

Mais le pehlvi ne nous donne ici aucune lumière : les écrivains ont eu la malheureuse idée de remplacer partout le pronom aryen par la forme sémitique et « nous » se dit *lanman* ﻦﻤﻧﻟ, « vous » se dit *lakûm* ﻡﻭﻛﻟ (p. 31 n. 1) : la manie du *zevâresh* nous a joué ici un de ses plus vilains tours. La transcription pazende et parsie ne nous donne que la valeur finale, et non la valeur intermédiaire entre *âkham* et *â*. Je supposerais que la réduction de *émâkh* à *émâ*, de *shumâkh* à *shumâ*, s'est opérée par un déplacement de l'aspiration accompagné d'un affaiblissement parallèle : **émhâ*, **shumhâ*, plus tard réduits à *émâ*, *shumâ*. C'est cette phase à laquelle s'est arrêté le suffixe en persan moderne, quoique dans des dialectes, en kurde par exemple, il soit allé jusqu'au bout, faisant pour les noms ce que le persan avait fait pour les pronoms et le réduisant à un simple *â* : *khânâ*, les maisons.

Or, étant donnés des génitifs pronominaux en *âkh*, il n'était pas impossible qu'il s'établît un courant d'analogie du pronom génitif aux substantifs possédés : « nos montagnes » se disait *kôfân i émâkh*; l'analogie fit dire **kôfâkh i émâkh*; de même on dit **kôfâkh i shumâkh* pour « vos montagnes » : de là **kôfkhâ*, *kôfhâ*.

C'est à la première de ces deux phases que nous reporte la forme pehlvie qui a dû se lire anciennement, non pas *ihâ*, mais *ikhâ* ; l'*i* est une insertion euphonique amenée par la rencontre de *khâ* et de la consonne finale; par le seul fait que l'on déplace l'aspirée une voyelle s'intercale entre la consonne finale et l'aspiration : la filière est *kôfâkh*, *kôf(e)-khâ*, *kôf-ihâ*.

§ 100. Pluriels arabes. — L'influence croissante de l'arabe a amené dans la langue littéraire une formation nouvelle, mi-arabe, mi-persane.

Tandis que le pluriel en *hâ* s'appliquait à un grand nombre de substantifs arabes (ce qui d'ailleurs n'est pas plus étonnant que de voir un substantif anglais ou russe emprunté par le français prendre le *s* du français au pluriel), il arrivait que le pluriel propre à la langue arabe pénétrait la langue persane et empiétait sur ses désinences, même dans le domaine du vocabulaire persan. Le pluriel des féminins arabes en *ât* ات donna :

دهات *dahât*, villages	de ده
باغات *bâghât*, jardins	باغ
فرمایشات *farmâyishât*, ordres	فرمایش

Quand le thème est terminé en ة, par imitation des pluriels en گان du persan, l'on intercale le représentant arabe de گ, c'est-à-dire ج et l'on dit :

قلعجات, *qala'jât,* forteresses de قلعه
نامجات, *nâmajât,* lettres de نامه

Ces formations appartiennent d'ailleurs à la langue des savants et des pédants plus qu'à la langue populaire. Une influence arabe qui a pénétré plus avant dans la langue du peuple, mais sans l'altérer parce qu'elle n'y introduit pas un procédé de formation nouveau et n'agit que sur le vocabulaire, c'est l'addition du pluriel persan à des pluriels arabes pris pour des singuliers : il s'agit naturellement des pluriels brisés, dans lesquels rien ne révèle au Persan la fonction numérique. C'est ainsi que les Persans disent اربابان *arbâbân,* pour dire « les maîtres », prenant le pluriel ارباب pour un singulier (le singulier est ربّ *rabb);* de là, آدابها « bonnes mœurs », pluriel persan enté sur le pluriel arabe de ادب *adab;* اطرافها *aṭrâfhâ* «côtés», de اطراف, pluriel brisé de طرف. Un de ces pluriels brisés de l'arabe est devenu célèbre en Europe; c'est le mot نابابِ *nâbâb,* pluriel de نائب *nâyib,* viceroi, et traité comme un singulier : pluriel نابابان.

Il y a un mot pluriel aryen qui est devenu singulier : *yazdân* يزدان; c'est le pluriel de *yazata.* Il signifiait « les Dieux » dans l'ancienne langue et l'ancienne religion; devenu pluriel de majesté dans la nouvelle religion, il est devenu un thème simple invariable, non susceptible de pluriel, parce que l'objet qu'il exprime est un, et la langue n'y sent plus la présence d'un suffixe pluriel[1].

Le duel a disparu. Les poètes naturellement emploient le duel arabe dans les mots arabes; quelquefois ils en ajoutent la désinence (ين *ain*), par jeu poétique, aux mots persans. Un poète, par imitation du ذو القرنين des Arabes (*ḍu 'lqarnain,* l'homme aux deux cornes), dit

ذو الخورشيدين *ḍu'l khûrshîdain,* maître des deux soleils[2].

La langue réelle n'a pas gardé trace du duel, sauf dans le nom de nombre دويست *duvîçt,* deux cents, forme parallèle à

1. Le mot *musulman* مسلمان est aussi un pluriel, de مسلم.
2. Vullers.

دو صد qui est l'expression analytique; *durîçt* est le représentant de l'ancienne forme, où *dva* était au duel : *dvê-çata.*

Déclinaison.

Le rôle des désinences dans la déclinaison est remplacé par la périphrase et par l'emploi de prépositions ou de postpositions. Autrement dit, la déclinaison est devenue une branche de la syntaxe.

§ 101. Expression du rapport possessif : *l'izâfet.* — Le rapport de possession s'exprime en persan par la voyelle *i*, intercalée entre le nom possesseur qui précède et le possédé qui suit. Cet *i* s'appelle *izâfet* اضافت, ou « relation ».

Ex. : mon armée, *lashkari man* لشكرمن (l'armée de moi).

Cette construction sort directement d'une construction du perse. Le perse pour « mon armée » pouvait dire, soit *mana kâra* « de moi l'armée », soit *kâra hya mana* « l'armée *qui* de moi, l'armée *qui* est la mienne », cette seconde expression étant plus définie que la première.

hya, contracté en *i*, a donné l'*izâfet*[1]. L'*izâfet*, devenu le signe du génitif, n'est donc en réalité que le pronom relatif : le génitif était dans le mot suivant, dans le nom possesseur : la désinence du génitif étant tombée et le sens de l'*izâfet* oublié, la fonction de génitif a passé du nom au relatif.

Ce relatif *hya* est composé du thème démonstratif *ha*, combiné avec le relatif zend-sanscrit *ya* ; il fait au féminin *hyâ*, au neutre *tya* (le thème *ha*, sscr. *sa*, faisant au féminin *hâ*, au neutre *ta* ; cf. ὁ, ἡ ; τό). L'emploi plus fréquent de la forme aspirée, qui est celle des deux genres, masculin et féminin, a amené la forme générale *i*, le neutre ayant disparu.

§ 102. L'expression du rapport objectif. — Le cas objectif, marqué dans l'ancienne langue par les désinences du datif et de l'accusatif, est marqué dans la langue moderne par la particule postfixée را *râ*.

1. L'on explique quelquefois l'*izâfet* par le pronom *ya* qui est la forme primitive du relatif et qui joue en zend le rôle de *hya* en perse : Fravashayô *yâo* irîrithushãm : « les Férouers des morts ». Mais le persan vient du perse, non du zend, et l'*izâfet* vient de *hya*, non de *ya*.

Dans la période intermédiaire le datif seul est marqué par *râ,* écrit *râi* رای; l'accusatif est marqué par la construction.

Cette particule *râi* a un sens propre à côté de sa fonction grammaticale : c'est un mot signifiant « vue, dessein, cause » : *barâi ân,* à cause de cela. On a reconnu depuis longtemps que ce *râi* n'est autre que le *râdiy* des inscriptions perses, qui se postpose au génitif et signifie « à cause de » : *avahya râdiy,* à cause de cela. *Râdiy* est le locatif de *râd,* qui se retrouve dans les verbes *ârâçtan, pairâçtan,* préparer, disposer : c'est la racine qui se retrouve en zend sous la forme *râz.*

En pehlvi la postposition *râi* signifie surtout, conformément à son sens primitif, « en vue de, à cause de, quant à » : harviçp âkâçîhi Auhrmazd *râi* (*Bund.* 2, 4) : « à cause de l'omniscience d'Ormazd ».

De là, en parlant des personnes, il arrive au sens du datif : zaki lâ dâniçt havmanîh, *lak râi* barâ guft havmand (*Gôsht i Fryân* IV, 25) : « ce que tu ne savais pas, ils te l'ont dit (litt. ils l'ont dit pour toi) ».

Enfin il arrive à marquer l'accusatif :

Akhti yâtûk *râi* . . . akâr barâ kart (*ib.* 27).

« Il détruisit le sorcier Akht », litt. « quant au sorcier Akht, il (le) détruisit » [1].

1. Les anciens poètes persans ajoutent souvent devant le datif et l'accusatif la particule *mar* مر :

مرآن زخم گُرزش که یارد چشید (Fird.)

« Qui ose goûter un coup de sa massue? » (*mar* ân zakhm).

مر او را رسد « à lui arrive » (*mar o râ* raçad).

Aussi peut-il s'employer même avec le nominatif :

مر او هست پروردهٔ کردگار (*mar ô haçt).*

« Il est le nourrisson de Dieu » (Vullers).

مر, comme mot indépendant, signifie « compte »; le préfixe *mar* est donc, comme *râi,* d'origine nominale et signifie littéralement « quant à ». Il n'est point signe de cas et ne sert qu'à mieux détacher la personne qui est le sujet de l'idée exprimée.

Les diverses relations exprimées par l'ablatif, l'instrumental, le locatif, sont rendues au moyen de prépositions simples ou composées :

{ablatif
{instrumental — از *az* (zevâresh *min*)

locatif — بـ *ba,* dans

بر *bar,* sur

در *dar,* dans.

GENRE.

§ 103. Le genre en perse et en persan. — Le perse, comme le zend et le sanscrit, distingue les trois genres. Le genre se reconnait à la forme du thème ou bien est fixé par l'usage. Les désinences varient avec le genre dans des limites plus ou moins larges selon la nature du thème : elles varient pour toutes les désinences dans les thèmes en *a*, pour quelques-unes dans les autres thèmes.

A la fin de la période Achéménide, comme on l'a déjà vu (p. 120), le sentiment de la distinction des genres se perdait. La chute des voyelles finales entraîne définitivement la chute du genre grammatical : il n'y en a plus trace en persan. La réduction à une forme unique de l'article masculin et féminin, *-ê*, venant de *aêva* comme de *aêvâ;* du pronom de la 3[e] personne masculin et féminin *ô*, venant de *ava* et de *avâ;* de *în* et *ân*, venant de *aêna aênâ, anya anyâ;* empêchait une reformation des genres par accord.

Le persan connait seulement le genre *naturel.* Pour certains êtres, il marque la différence du genre par l'emploi d'un terme différent pour le masculin et pour le féminin : pour d'autres, il la marque en faisant précéder le nom de l'objet d'un mot qui signifie mâle ou femelle.

1° L'emploi d'un mot différent selon le sexe de l'être désigné rentre dans le lexique plus que dans la grammaire. Le persan d'ailleurs ne crée pas ici ; il ne fait que continuer la langue ancienne, et toutes les langues procèdent ainsi pour les noms les plus communs :

homme	*mard*	مرد	femme	*zan*	زن
père	*padar*	پدر	mère	*mâdar*	مادر
fils	*puçar*	پسر	fille	*dukhtar*	دختر
frère	*brâdar*	برادر	sœur	*khvâhar*	خواهر
vieillard	*rîsh çifîd*	ریش سفید	vieille femme	*gîç çifîd*	گیس سفید
bœuf	*varzû*	ورزو	vache	*gâv*	گاو
coq	*khurûç*	خروس	poule	*mâkyân murgh*	ماکیان مرغ

2° On prépose, pour les êtres humains, les mots *mard* مرد ou

zan زن (homme, femme); *puçar* پسر ou *kanîz* کنیز (garçon, fille); — pour les animaux : *nar* نر ou *mâda* ماده (mâle, femelle).

mendiant	*mardi gadâ*	مرد گدا	mendiante	*zani gadâ*	زن گدا
lion	*shîri nar*	شیر نر	lionne	*shîri mâda*	شیر ماده
	nara shîr	نره شیر		*mâda shîr*	ماده شیر

Le zend montre l'équivalent de ce procédé : pour dire « des chiens et des chiennes», il emploie le même terme *çûnis* avec les épithètes *nairyô-nâmanô* et *çtri-nâmanô,* « à nom[1] mâle et à nom femelle ».

Le persan, comme on voit, est arrivé à l'étage anglais : *mard* et *zan, nar* et *mâda,* remplissent le rôle de *male* et *female,* de *he* et *she,* de *cock* et *hen.* Seulement l'anglais a gardé le genre grammatical dans le pronom, de sorte que le genre naturel a encore son retentissement dans les formes grammaticales : en persan, rien de tel.

Il reste quelque chose comme un genre grammatical dans les féminins en *û* comme :

yârû یارو, amie	de *yâr* یار, ami
bânû بانو, maîtresse	de *bân* بان, maître.

Les participes arabes pris substantivement sont empruntés avec leur genre : *mahhbûbi man* محبوب من, mon ami; mais *mahhbûbati man* محبوبت من, mon amie. Mais, employés comme adjectifs, ils restent invariables : *puçari maqbûl* پسر مقبول, joli garçon : *dukhtari maqbûl* دختر مقبول, jolie fille.

CHAPITRE II.

ADJECTIF.

§ 104. L'adjectif. — L'adjectif, dans l'ancienne langue, se déclinait comme le substantif et distinguait genre, nombre et cas. On disait : *iyam* dahyâush *hyâ* naibâ (H. 8), cette contrée qui est belle, belle en chevaux ...; on disait : hamahy*âhyâ* tharda, de toute espèce.

En persan, et déjà en pehlvi, l'adjectif a perdu toute trace

1. Ou « nature »; voir vol. II, 121.

de déclinaison. Il est invariable, sauf quand il est pris substantivement, auquel cas il est susceptible de prendre la marque du pluriel :

une vieille femme	زن پیر	*zani pîr*
de vieilles femmes	زنان پیر	*zanâni pîr.*

§ 105. Degrés de comparaison en perse. — Mais l'adjectif a gardé de l'ancien système analytique un souvenir très net dans une partie de sa structure, dans la formation des degrés de comparaison. Ici, l'analyse n'a point pénétré et l'adjectif, si loin des origines quand on le compare à ce qu'il est resté dans les langues de l'Inde, est, ici, aussi archaïque que possible, et il est resté infiniment plus près des origines que ces langues, qui ont passé, pour la formation des degrés, au procédé analytique.

L'ancienne langue avait deux procédés pour former les comparatifs et les superlatifs.

Dans le premier procédé, elle joignait à la *racine* de l'adjectif le suffixe *yah* (sanscrit *îyâns*, grec ιων, latin *ior*, anglais *er*) pour le comparatif ; le suffixe *içta* (sanscrit *ishṭha*, grec ιστος, latin *iss-*, anglais *est*) pour le superlatif.

Dans le second procédé, elle joignait au *thème* de l'adjectif le suffixe *tara* pour le comparatif, le suffixe *tama* pour le superlatif (sanscrit *tara*, grec τερος, latin *ter* ; — sanscrit *tama* ; latin *timus simus* ; gallois *tev*).

Au premier procédé appartiennent, par exemples :

{ p.	*vahu* bon	comp. *vahyah*	
{ z.	*vôhu*	*vaṅhô*	sup. *vahishta*
{ p.	*math*, grand		*mathiçta*[1]
{ z.	*maç*	*maçyâo*	
z.	*nazda*, proche		*nazdishta*
	kamna, peu		*kambishta*

Au second procédé appartiennent :

aka, mauvais	*akatara*	
apana, haut		*apanôtema*

1. Écrit *mathishta*, comme **niyapiçam*, p. نویسم, écrit *niyapisham* (§ 42), comme **dauçtar*, p. دوستار, écrit *daushtar*.

duzhgaiñti, infect *duzhgaiñtitara*
hubaoidhi, parfumé *hubaoidhitema.*

Le premier procédé a disparu en persan. Il reste seulement quelques débris isolés du système.

§ 106. Débris du comparatif en *yah* en pehlvi et en persan. — Le comparatif en *yah* devait disparaître, étant constitué par des voyelles finales caduques, et le comparatif se confondit avec le positif. Mais la valeur comparative passait par là à la forme positive; aussi un certain nombre d'adjectifs, qui, en perse, formaient leur comparatif en *yah,* combinent la valeur comparative avec la forme et la valeur positive. Ainsi, به *bah,* signifie « meilleur » aussi bien que « bon », parce qu'il représente aussi bien l'ancien comparatif *vahyah* que l'ancien positif *vahu. Kam* signifie « plus petit » aussi bien que « petit »; or, le superlatif zend *kambishta* prouve que le comparatif était en *yah.* De même كه *kah,* petit, comparatif zend *kaçyâo;* په *pah,* pire (origine obscure). Pour l'emploi, cf. § 110.

Le pehlvi a conservé un autre comparatif en *yah : frâi* ﻓﺮﺍﺲ, qui est le zend *frayô,* grec πλεῖον, latin *plus.*

Débris du superlatif en *ishta.* — Les débris du superlatif en *ishta* se retrouvent surtout en pehlvi :

vahesht ۥﻮﻬﺸﺖ, paradis; zend *vahishtô ahu* « le monde excellent » ; superlatif de *vahu,* zend *vohu* (p. بهشت).
maheçt, le plus grand; superlatif de *maç,* perse *mathiçta*[1], zend **maçishta.*
bâliçt ﺑﺎﻟﺴﺖ, très haut; superlatif de *berezañt;* zend *barezishta.*
fraêçt ﻓﺮﺍﺴﺖ, le plus; superlatif correspondant au comparatif *frâi,* vu plus haut; zend *fraêshta,* gr. πλεῖστος.
nazdiçt ﻧﺰﺩﺴﺖ, le premier; superlatif de *nazda,* proche, zend *nazdishta.*
nukhuçt ﻧﺨﺴﺖ, le premier[2].
khvâliçt ﺧﻮﺍﻟﺴﺖ, le plus savoureux; z. *hvarezishta*[3].

De ces formes, la première seule et *nukhuçt* sont persanes;

1. Voir la note de la page précédente.
2. Cf. § 118.
3. *Vend.* II, 77.

encore la première appartient elle plutôt à la littérature parsie qu'à la langue ; c'est ce qu'indique suffisamment le *sh* du suffixe.

§ 107. Comparatif en *tar*. — Le second procédé est le procédé usuel du pehlvi qui forme ses comparatifs en *tar*, ses superlatifs en *tûm*, perse **tara, *tama*. Le persan forme ses comparatifs en *tar* تر, comme le pehlvi : mais il a abandonné son procédé de superlatif. Étudions d'abord le comparatif qui est commun aux deux :

khôb, bon	*khôptar*	p. خوبتر *khôbtar*
bad, méchant	*radtar*	بدتر *badtar*
mah, grand		مهتر *mahtar*
rah, bon	*rehtar*	بهتر *bahtar*
bâlâ, haut	*bâlâtar*	بالاتر

Ce suffixe s'emploie avec les adverbes et les substantifs qui indiquent la direction et le temps ; cela, déjà dans la langue ancienne[1] :

abar, sur	*abartar*,	qui est au-dessus
azêr, sous	*azêrtar*,	» » au-dessous
z. *ushaçtara*	*ôshaçtar*[2],	» » à l'orient
daoshaçtara	*dôshaçtar*,	» » » l'occident
de *rapithwina*	*rapîçpîntar*,	» » au midi
de *ê-*, ceci	*îtar*, ici (cf. § 130)	
frâz, avant	*frâjtar*, antérieur	فرازتر

§ 108. Superlatif pehlvi en *tûm*. — Superlatif pehlvi en *tûm* :

1. z. *fra-tara, fra-tema*
nish-tara, ni-tema
avec des noms de nombre : *viçâçtema, hazañrôtema*
» » substantifs : *urvarôtema*.

2. *ushaçtara*, formé de *ushah (ushas)*, a donné naissance abusivement à un comparatif *çtara*, d'où *daoshaçtara* de *daosha*. A ce procédé sont dus, je crois, les deux mots persans :
خاكستر *khâkiçtar*, poussière, qui serait un comparatif de خاك *khâk*, terre
آترستر *âtariçtar*, cendre, de *âtar*, feu.
Il se peut néanmoins que l'on soit en présence d'anciens composés.

Le nom du *Mâzandar* ou *Mâzandarân* est un comparatif, formé du nom ancien *Mâzana*. C'est le pays du côté de *Mâzana : *Mâzan-tar*.

çaryâ, mauvais	*çaryâtûm*,
vad, »	*vadtûm*,
tîj, rapide	*tîjtûm*,
tûkhshâk, actif	*tûkhshâktûm*,
abar, sur	*abartûm* , supérieur
azêr, sous	*azêrtûm* , inférieur
vakhshishnîg, qui fait croître	*vakhshishnîgtûm*,
patâdehishnîg, qui récompense	*patâdehishnîgtûm*,
ôjômand, fort	*ôjômandtûm*,
takîk, »	*takîktûm*,

Les deux mots signifiant *premier* et *dernier*, *fartûm* et *aftûm* , sont de véritables superlatifs : *fratama*; **apatama*[1].

§ 109. Superlatif persan en *tarîn*. — Le persan a abandonné ce procédé : il forme son superlatif du comparatif, en ajoutant le suffixe *în*, ين, au suffixe *tar* :

bah, bon	cp. بهتر, *bahtar*	sp. بهترين, *bahtarîn*
mah, grand	مهتر, *mahtar*	مهترين, *mahtarîn*
bâlâ, haut	بالاتر, *bâlâtar*	بالاترين, *bâlâtarîn*.

Bopp voyait dans ce second suffixe *în* un représentant de l'ancien comparatif en *yah* qui se serait ajouté au comparatif pour exprimer un degré supérieur; comme le suffixe contenait une nasale, ainsi que le prouve le sanscrit *îyâns*, le grec ιον, c'est cet *n*, dissimulé par l'écriture perse et attesté d'ailleurs par le zend *yâoñh*, qui aurait donné le *n* du suffixe persan. Mais le suffixe *yanh* ne pouvait subsister à la fin du mot; sa chute d'ailleurs est prouvée par les comparatifs en *yah* passés en pehlvi, comme *frâi* de *frâyah*, sans parler des comparatifs *kah*, *bah*, *kam* etc. dont le suffixe *yah* est tombé; et c'est précisément parce que le persan et le pehlvi faisaient tomber le suffixe *yah*, qu'ils ont été obligés de recourir exclusivement au comparatif en *tar*. C'est donc ailleurs qu'il faut nous adresser.

1. Forme obscure : *pahtûm*, traduction ordinaire de *vahishta*, excellent; il s'écrit également *pashûm* : ces deux formes combinées renvoient à un primitif **partama*, dont *pahlûm* est la forme persane et *pashûm* la forme médique, comme *ahlav* est la forme persane de *artavan*, dont *ashavan* est la forme médique; **partama* serait un synonyme de *fratama* et l'origine probable des פרתמים de la Bible. La forme zende serait **pashama*.

Le superlatif persan est une formation toute persane et qui a son point de départ dans des formes de la langue moderne. Le suffixe *în*, ین, s'ajoute dans la langue moderne aux substantifs ou aux adjectifs pour former des adjectifs exprimant que l'objet qualifié possède à un haut degré la qualité désignée par le mot qui sert de base. De *bar* بر, hauteur, se forme *barîn* برین, suprême : ph. [illegible]; de *paç* پس, après, se forme *paçîn* [illegible], *ultimus*. Ce suffixe est le même dont on forme les noms de matière : *zarîn* زرین, [illegible], fait d'or; *pôçtîn*, پوستین ([illegible]), fait de peau; au moral : *arashkîn*, [illegible], envieux (de *arashk*, envie); *khishmîn* [illegible], porté à la colère (de *khishm*, colère). Le persan l'emploie avec des adjectifs : *bahîn* بهین, *buzurgîn* بزرگین, fort bon, fort puissant. Le suffixe a là le même sens que dans les noms de matière, ou du moins il le prend par analogie : « fait de bonté, fait de force ». C'est ce suffixe qui, joint au comparatif, en exaltant au plus haut point l'idée qui y est contenue, en fait un superlatif.

Le zend présente la forme primitive de ce suffixe *în*, qui est *aênya* ; il l'emploie avant tout à former des noms de matière (§ 226) : mais l'une de ces formations nous conduit bien près des précédentes : c'est le mot *temañhaêna*, littéralement « fait de ténèbres », épithète du démon.

CONSTRUCTION DU COMPARATIF ET DU SUPERLATIF.

§ 110. Construction du comparatif dans l'ancienne langue. — Le rapport entre l'objet auquel on compare et l'objet comparé se marquait :

1° soit synthétiquement, en mettant ce terme à l'ablatif ou au génitif :

Ablatif : vâtô hubaoidhish . . . . hubaoidhitarô *anyaêibyô vâtaêibyô* « un vent parfumé . . . . plus parfumé que les autres vents » (*Yt.* XXII, 7).

anyô *thwat* yat *Zarathushtrât* « un autre que toi, Zoroastre » (*Vend.* II, 6).

baêshazyôtarâo *ahmât* . . -yatha vaca framrvare (*Yt.* XIII, 64) « plus guérissantes que la parole ne saurait dire ».

Génitif : anyô *mana* yaṭ Zarathushtrâi (*Vend.* II, 3).

2° Soit analytiquement — et c'était le procédé le plus fréquent — en faisant suivre le comparatif de la conjonction *yatha* « comme, que » :

aoshôtaraçca duzhitôtaraçca gaêthôjataraçca *yatha* anya vehrka (*Vend.* XIII, 123) « un loup plus meurtrier, plus funeste, plus destructeur de troupeaux que les autres loups ».

âaṭ anyaêshãm fravashayô jvanãm narãm ashaonãm *aojyêhîsh* Zarathushtra *yatha* iriçtanãm (*Yt.* XIII, 17) : «quant aux Férouers des autres hommes, ceux des vivants sont plus puissants que ceux des morts, o Zarathushtra!

Le premier procédé répond au procédé latin (major caeteris), le second au procédé roman (plus grand que les autres).

§ 111. Construction du comparatif en persan. — La langue moderne a conservé l'un et l'autre procédé:

1° le second terme se met à l'ablatif, c'est-à-dire qu'on le fait précéder de la préposition *az.* Exemples pehlvis (*az* est remplacé par le zevâresh *min,* [illegible]; sém. מִן):

min kôf maman *girântar*	« qui est plus lourd que la montagne?
va *min* kârdi pûlâftîn maman *tîjtar*	qui plus aigu que le couteau d'acier?
va *min* angûpîn maman *shîrîntar* . . .	qui plus doux que le miel . .?
maman *min* kôf zûr va anâst *girântar;* va *min* kârdi pûlâftîn hûzvâni mardûmân *tîjtar;* va *min* angûpîn abîtar va amîtar râi farzandi rôzî *shîrîntar* (*Gôshti Fryân* III, 29).	Plus lourde que la montagne est la violence et l'injustice; plus aigüe que le couteau d'acier la langue de l'homme; plus doux que le miel est au père et à la mère l'enfant qui vient de naître».

râmeshni *ezh* har râmeshn *frâzhtar* (*Minokh.* XIV, 14) : « le plaisir au-dessus de tout plaisir ».

i *ezh* har kaniki pa gethî *hucihartar* u *veh* (*ibid.* II, 126) : « qui est plus belle et meilleure que toute jeune fille dans le monde ».

Persan : مرا این دروغ پسندیده‌تر آمد ازین راست (*Gul.* 15, 14)

« Ce mensonge m'a été plus agréable que cette vérité ».

Il n'est point nécessaire, pour qu'il y ait comparatif, qu'il y ait désinence de comparatif : c'est le sens qui fait le comparatif et non la forme. On a vu plus haut en zend : *anyô mana, anyô thwaṭ*, «autre que moi, autre que toi» ; *anya* est un vrai comparatif, bien qu'il n'en ait pas la forme. De même *paourva*, avant: daêvayaçnaêibyô *paourvô* âmayañta *yatha* mazdayaçnaêibyaççiṭ (*Vend.* V, 96) : « Qu'ils s'essaient sur les infidèles, avant de s'essayer sur les adorateurs de Mazda ».

De même en persan : *pêsh az*, avant; *bêsh az*, plus : în manzalat *az* qadari tu mê bînam *bêsh (Gul.)* : «Je vois que cette dignité est au-dessus de (plus que) ta valeur».

Les adjectifs *bah* به, bon; *mah* مه, grand; *pah* په, pire; *kam* کم, moindre, s'emploient avec le sens comparatif quand ils sont suivis de از, bien qu'ils aient aussi le comparatif régulier:

nân *bah az* zar ast
نان به از زر است
Le pain est meilleur que l'or.

Nîl *kam az* Zendrûd u Miçr *kam az* Jay
نیل کم از زندرود ومصر کم از جی
Le Nil est moindre que le Zendrûd et l'Égypte que Jay (Châqâni).

Le choix de *az*, از, pour remplacer l'ablatif ancien vient de sa fonction même et était déjà indiqué par la langue ancienne où « en avant de cette maison » se dit : fratara *haca* nmâna (*Vend.* XVI, 14).

2° A l'emploi de *yatha*, que, répond l'emploi de *ki*, کِه, pehlvi *âigh*, ... :

pâdafrâçi lak *çakhttar âigh* hamân darvandân (*Gôsht* 4, 22). «Ton châtiment est plus dur que celui de tous les démons.»

kolâ manash 3 Çrôsh caranâm karfak *vêsh âigh* vanâç (*Ard. V.* VI, 9). «De quiconque les bonnes œuvres sont supérieures de trois Çrôshcaranâm à ses péchés.»

daryôsh i agunâh i dânâ *veh u garâmîtar ku* pâdishâhi tuãgari dush-âgâh (*Minokh.* LVIII, 7). «Le mendiant sans péché et sage est meilleur et plus honorable que le roi puissant et insensé.»

Persan : هزار چشم چنان کور بهتر که آفتاب سیاه *Gul.*

«Mieux vaut mille yeux comme ceux-là aveuglés que le soleil noir» *(behtar ki).*

Quelquefois, au lieu de که, *ki,* on a *azân ki,* ازآن که, construction qui combine les deux procédés que l'on vient d'examiner. *Avant que la voix monte* se dit : زآنپیشتر که بانگ بر آید, littéralement «avant cela que» *(z-ân pêshtar).* — «Tu m'es *plus cher que* tu ne l'étais» se dit : زآن محبوبتر باشی که بودی, littéralement «plus cher *que ce que tu* étais» *(z-ân-ki bûdî).*

L'on a déjà rencontré cette construction en zend (page 139), baêshazyôtarâo *ahmâț yatha* vaca framrvare : «plus guérissantes *que cela (ahmât) que (yatha)* la parole ne pourrait dire».

§ 112. Construction du superlatif. — Le superlatif se faisait suivre du génitif :

p. Auramazdâ vazarka hya *mathishta bagânâm* (Persépolis H. 1).

«Le puissant Auramazda, qui est le plus grand des dieux.»

z. (Çraoshem) *yûnãm* aojishtem, *yûnãm* tańjishtem . . . etc. (*Y.* LVI, 6, 2).

«Çraosha, le plus fort des jeunes dieux, le plus rapide des jeunes dieux.»

Amavaçtemem *zayanãm* verethravaçtemem *zayanãm* (*Yt.* X, 132) :

«la plus puissante des armes, la plus victorieuse des armes».

Le pehlvi emploie *min-(= az)* ; le persan l'*izâfet* du génitif : phl. Auhrmazd *min* mînôyân *afzûnîgtûm* (*Ard. V.* CI, 13) : «Ormazd, le plus bienfaisant des esprits».

zake padmûjani zarîn pêçîd, açîmîn pêçîd, *barâzishaktûm min* harviçt padmûjanân (XII, 9) : «ce vêtement brodé d'or, brodé d'argent, le plus brillant de tous les vêtements».

râmeshn i *ezh* har râmeshn *frâzhtûm* kadâm (XIV, 7) : «quel est le plaisir, qui est le plus grand de tous les plaisirs?»

Quelquefois le comparatif suffit pour exprimer le superlatif : *ezh* qareshn i mardumã qareñd *kadãm arzmañdtar u veh* (*Minokh.* XVI, 1) : «des aliments que les hommes mangent, quel est (le) plus précieux et (le) meilleur?»

خدا بهترین پادشاهان است : « Dieu est le meilleur des souverains » (*behtarîni* pâdishâhân).

مرا توانگرترین اهل بیت من گردانیدی : « tu as fait de moi le plus riche de ma famille » (*tuvângartarîni* ahli baiti man).

Le superlatif absolu s'exprime par des mots signifiant « beaucoup, bien », et qui peuvent se placer devant les comparatifs :
pur پر, litt. plein ; *nêk* نیک, bien : *çakht* سخت, fort ; *baç* بس, beaucoup ; *baçî* بسی, assez ; *biçyâr* بسیار, beaucoup.
Ex. : *pur âhaçta*, très lentement.

Ces mots se placent aussi devant les comparatifs et les superlatifs pour les renforcer :
baçî behtar بسی بهتر, beaucoup meilleur.
nîk sahltarîn نیک سهلترین, de beaucoup le plus léger.

bâz devant le comparatif signifie « encore » :
dôçt shîrîn, ʿumr shîrîntar vaamma vaṭan *bâz shîrîntar* açt : « l'ami est doux, la vie plus douce, mais la patrie plus douce encore. »
bâz signifie « en arrière, en retour » ; cf. l'emploi de l'anglais *again*.

Accord de l'adjectif avec le substantif.

§ 113. Perte de l'accord. — Dans l'ancienne langue, l'adjectif s'accordait avec le substantif en genre, en nombre et en cas. Ex. :
baga vazarka Auramazdâ, c'est un dieu puissant qu'Auramazda :
imâm bûmim adâ, il a créé cette terre :
imam açmânam adâ, il a créé ce ciel :
zend : *yim* azem *viçpahê aṅhéush açtvatô çraêshtem* dâdareça (Y. IX, 4) : « *quem* ego *totius mundi viventis pulcherrimum* vidi ».

Le substantif ayant perdu le genre grammatical, l'accord de genre disparaît. *Le bon fils* et *la bonne fille* se disent *puçari khôb*, *dukhtari khôb*, sans variation dans l'adjectif ; cela, même quand l'adjectif est emprunté à l'arabe qui pourtant distingue le genre : *puçari maqbûl*, *dukhtari maqbûl*, « le joli fils, la jolie fille », bien que *maqbûl* ait un féminin *maqbûlat*, مقبولت, qui peut être employé

même en persan, avec valeur substantive. Dès les plus anciens textes pehlvis, l'adjectif est invariable.

§ 114. L'*izâfet* descriptif en persan, en perse, en zend. — Le rapport de l'adjectif au substantif est marqué par l'*izâfet* (appelé en ce cas par les grammairiens l'*i descriptif*; كسرهٔ توصيفى) : « le vieil ami », *doçt i qadîm* دوست قديم.

L'*izâfet* de l'adjectif a la même origine que celui du substantif et remonte à la période perse comme lui. Les textes perses ne nous offrent, il est vrai, qu'un exemple d'attributif : *Gaumâta hya magush*, « Gaumâta le Mage » ; mais de l'attribut à l'adjectif on peut conclure et le zend supplée à l'insuffisance des textes. Le zend, qui a conservé la forme simple de relatif *yô*, l'emploie pour introduire l'adjectif comme pour introduire le possesseur :

kharem *yim* ashavanem (*Y.* XLI, 28) : « l'âne saint ».
janayô *yâo* drvaitîsh (*Vend.* XX, 25) : « les Janis démoniaques ».

Aux cas obliques, la difficulté de la déclinaison réduit le relatif à une forme invariable, le neutre *yaṭ*, quelquefois l'accusatif *yim* :

ahmi aṅhvô *yaṭ* açtvaiti (*Vend.* V, 122) : « dans ce monde matériel ».

yô çûnê pishtrem jaiñti *yim* paçush-haurvê (*Vend.* XV, 10) : « celui qui blesse et rend incapable de travail le chien gardien de troupeau ».

zemô *yaṭ* pathanayâo (*Vend.* XIX, 15) : « de la terre large ».

urvaranãm *yaṭ* âtarecithranãm (*Vend.* IX, 228) : « des arbres qui contiennent le germe du feu ».

L'accord se fait entre le substantif et l'adjectif par dessus le relatif invariable.

L'ancienne langue n'employait pas dans tous les cas le relatif pour introduire l'adjectif, pas plus qu'elle ne l'employait dans tous les cas pour introduire le génitif. Dans un cas comme dans l'autre, il servait à définir et déterminer le substantif :

mana kâra est « mon armée » ; *kâra hya mana* » est « mon armée à moi », par opposition à celle de l'ennemi ; *aṅhush yaṭ açtvañṭ* est

« *le* monde matériel », par opposition à *aihush yaṭ manahya* « *le* monde spirituel ». Cependant, en zend, l'on voit déjà l'emploi du relatif gagner de proche en proche : on dit *janayô yâo drvaitîsh* « les Janis démoniaques », bien que toutes le soient. Le relatif devient le signe qui annonce la qualité, qu'elle soit inhérente ou accidentelle.

Le pehlvi ne diffère point là du persan :
Akhtî yâtûk [illegible], Akht le magicien (*Gôsht i Fryân*, IV, 27).

Kuneshni veh (*Minokh.* I, 33), bonne action.

§ 115. Le pluriel de l'adjectif. — L'adjectif ne s'emploie au pluriel dans la langue moderne que quand il est pris substantivement.

nêk, bon — ph. [illegible] *nêvakân,* les bons, نیکان
dânâ, sage — [illegible] *dânâkan,* les sages, p. دانایان
ph. *arjânîk,* honnête homme ; [illegible] *arzânîkân.*

Quand il est purement qualificatif, il reste invariable.

Cependant l'on trouve encore en pehlvi des cas d'accord là où le persan ne l'aurait plus. Par exemple, *Y.* LVI, 7, 2, les expressions *kayadha kayêdhi,* le destructeur, la destructrice, sont traduites au pluriel :

kâçtârân gabrâ*ân,* les destructeurs hommes,
kâçtârân neçâman*ân,* les destructrices femmes :

le persan eût dit : kâçtârâni *mard,* les destructeurs *homme*
kâçtârâni *zan,* les destructrices *femme.*

Ce n'est point, je crois, que l'adjectif ne fût pas encore arrivé à l'invariabilité absolue : mais on a ici un substantif employé comme attribut et qui a encore une certaine indépendance.

Dans quelques cas très rares, et surtout chez les poètes, l'adjectif s'accorde : Saadi a : mardâni dilâvar*ân* مردان دلاوران (*Guliçtân* XIX, 19), pour *dilâvar* دلاور : « des hommes de cœur ». Il est probable qu'il prend le mot substantivement et comme coordonné à *mardân* plutôt que comme adjectif qualificatif.

CHAPITRE III.

ADJECTIFS NUMÉRAUX.

§ 116. Nombres cardinaux. — Les noms de nombre sont ceux de l'ancien perse, modifiés par les lois phonétiques et par l'action de l'analogie.

Nombres cardinaux jusqu'à dix :

1 p. *aiva,* z. *aêva*	یک *yak*
2 p. *duva,* z. *dva*	دو *du*
3 *thri*	سه *çi*
4 p. **cathuvâra,* z. *cathwârô*	چهار *cahâr*
5 *pañca*	پنج *panc*
6 *khshvash*	شش *shash*
7 *hapta*	هفت *haft*
8 *ashta*	هشت *hasht*
9 *nava*	نو *nu*
10 *daça*	ده *deh.*

L'on ne possède la forme pehlvie que pour le nombre *un* : les autres sont exprimés en zevâresh ou par chiffres. *Un* est en pehlvi אוך *êvak,* formé régulièrement de *aêva* avec le *k* pehlvi (§ 216) : *êvak* a perdu *v,* comme le pehlvi *nêvak* נוך, beau (perse *naiba*); mais, tandis que de **nêak* le persan a tiré *nêk* en écrasant l'*a*, de **êak* il a tiré *yak,* probablement par l'intermédiaire d'une semi-voyelle qui s'est développée entre les deux sons vocaliques : **ê-y-ak *îyak yak.*

Yak est à proprement parler un distributif (§ 119); le vrai représentant du nombre ancien est le *yâ* d'unité des grammairiens : le perse disait *aiva* martiya, un homme; le persan dit mard-*ê* (martiya *aiva*). Le *v* est resté dans le composé pehlvi *êv-kartakîh,* une fois.

Pour *çi* سه, voir § 61.

Le *v* de **cathuvâra* est tombé comme le *v* de *dvara,* comme celui de *khshvash* (p. 110).

Le *ç* de *daça* est devenu *h;* cf. § 41, 4°.

De onze à dix-neuf :

11 *aêvadaça*	يازده *yâzdah*
12 *dvadaça*	دوازده *dvâzdah*
13 *thridaça*	سيزده *çîzdah*
14 *cathrudaça*	چهارده *cahârdah*
15 *pañcadaça*	پانزده *pânzdah*
16 *khshvashdaça*	شانزده *shânzdah*
17 *haptadaça*	هفتده *haftdah*
18 *ashtadaça*	هشتده *hashtdah*
19 *navadaça*	نوازده *nuvâzdah*

De ces formes, trois sont organiques : *haftdah, hashtdah, pânzdah,* qui dérivent régulièrement de *haptadaça, ashtadaça, pañcadaça :* mais la forme *pânzdah* a réagi sur les trois premières et la dernière, et a amené l'insertion d'un *z* inorganique ; de là *yâzdah* au lieu de *yakdah ; çîzdah* au lieu de *çidah ;* l'*â* de *yâzdah*, à son tour, a amené *dvâzdah* au lieu de *dudah, nuvâzdah* au lieu de *nudah.* Dans le dialecte kurde, le *n* de *pânzdah* a même pénétré une partie de la série : *yânzdah, duânzdah, shânzdah. Cihârdah* est refait de toute pièce, de *cihâr* et *dah.*

Dizaines :

vîçaiti	*vîçt*	بيست *bîçt*
thriçaṭ	*çih*	سى *çî*
cathwareçata	*cahal*	چهل *cahal*
pañcâçaṭ	*pancâh*	پنجاه *panjâh*
khshvashti	*shasht*	شست *shaçt*
haptaiti	*haftât*	هفتاد *haftâd*
ashtaiti	*hashtât*	هشتاد *hashtâd*
navaiti	*navat*	نود *nuvad*
çata	*çat*	صد *çad*
hazañra	*hazâr*	هزار
baêvare	*bêvar*	بيور

Toutes ces formes sont organiques : les seules remarquables au point de vue phonétique sont : *panjâh, çî* et *cahal.*

Panjâh est dérivé de *pancâçata* par chute de *-ata* (cf. p. 114); *ç* est devenu *h,* comme dans ده de *daça.*

La forme *çî* سى, qui semble inorganique et formée de سه *çi,* trois, par simple allongement de la voyelle, est en réalité

un dérivé direct de *thriçaṭ;* la forme pehlvie est سي, c'est à dire *çih,* le *h* étant étymologique, car le pehlvi ne connaît pas le *h* orthographique du persan (p. 77); c'est cet *h* qui, en tombant, a amené l'allongement de la voyelle (p. 114) et il représente le ç de *thriçaṭ* au même titre et de la même façon que le *h* de *panjâh.*

Cahal dérive du primitif *cathwareçata* : *ata* étant tombé dans les noms de dizaines, c'est de **caturç* que vient *cahal,* pour **cahahl;* le premier *h* est né de *t* médial, comme dans *cahâr* de **catuvâra cathwârô; *hl* représente *rç* comme dans *pahlû* de *pereçu* (§ 72); pour la chute de *h,* cf. *pul* de *puhal (ibid.).*

Les noms de nombre intermédiaires entre les dizaines et les multiples de cent et de mille se forment par voie analytique à la façon du français : c'est d'ailleurs ce que faisait déjà l'ancienne langue, disant *thryaçca thriçãçca,* « trois et trente », pour « trente-trois »; *pañca çata* « cinq cents ». Seulement, dans le premier cas, le persan moderne, comme le français, met en tête le nombre le plus fort, tandis que dans la formation synthétique پانزده *pânzdah* etc., il garde l'ordre transmis, qui met en tête le nombre inférieur.

§ 117. Nombres ordinaux. — L'ancienne langue avait pour les quatres premiers nombres des formes spéciales d'ordinal :

1er *fratama*	
2e *duvitiya*	z. *bitya*
3e *thritiya*	
4e	z. *tuirya* (de **caturya* resté dans *â-khtuirîm*).

De *pañca* « cinq » à *daça* « dix » inclusivement, elle ajoutait le suffixe *ama* : *pancama, haptama, ashtama, navama, daçama;* « six » avait un suffixe spécial : zend *khshtva,* sanscrit *shashṭha.*

De onze à vingt exclusivement, c'était le suffixe *a* :

11e *aêvadaça*	16e *khshvashdaça*
12e *dvadaça*	17e *haptadaça*
13e *thridaça*	18e *ashtadaça*
14e *cathrudaça*	19e *navadaça*
15e *pañcadaça.*	

Ces formes ne diffèrent du nombre cardinal que par le fait qu'elles appartiennent au thème en *a* et sont déclinables.

A partir de *vîçaiti* on emploie le suffixe de superlatif *tama,* ou bien le numéral passe au thème en *a :*
viçãçtema, 20ᵉ; *thriçata,* 30ᵉ; *çatôtema,* 100ᵉ; *hazanrôtema,* 1000ᵉ.

Le pehlvi et le persan ont réduit cette variété de forme à une forme unique, en employant partout le suffixe *-ama* de *pañcama, daçama.* Ils l'appliquent sans distinction à toutes les formes cardinales :

1ᵉʳ de	*yak*		یکم *yakum*
2ᵉ	*du*		دوم *duvum*
3ᵉ	*çi*		سوم *çuvum*
4ᵉ	*cahâr*	*cahârum*	چهارم
5ᵉ	*panc*	*panjum*	پنجم
6ᵉ	*shash*	*shashum*	ششم
9ᵉ	*nu*	*nuhum*	نهم
10ᵉ	*dah*	*dahum*	دهم
11ᵉ	*yâzdah*	*yâzdahum*	یازدهم
12ᵉ	*bîçt*	*vîçtum*	بیستم *bîçtum*
30ᵉ	*çî*		سیم *çîyum*
100ᵉ	*çad*		صدم *çadum*
200ᵉ	*duvîçt*		دویستم *duvîçtum*
1000ᵉ	*hazâr*		هزارم *hazârum*

Dans les nombres composés, c'est le dernier terme qui prend le suffixe, comme dans l'ancienne langue :

127ᵉ se dit صد وبیست و هفتم *çad ubîçt u haftum.*

Le triomphe de la forme en *ama* sur les autres formes tient à sa transparence et à l'emploi fréquent des nombres où elle paraissait ; c'est la même cause qui a assuré son triomphe dans les langues de l'Inde.

§ 118. Formes anciennes des trois premiers ordinaux. — Les trois premiers nombres, à côté de la forme moderne due à l'analogie, ont aussi des formes spéciales dérivées de la langue ancienne.

Premier se dit en pehlvi :
fartûm, qui est le perse *fratama ;*
nazdiçt, littéralement « le plus proche » : c'est le superlatif de *nazdu,* proche (p. نزد), zend *nazdishta,* sscr. *nedishṭha ;*

nakhuçt ᠆, forme obscure, superlatif d'un thème *nakh,* resté avec ce sens en arménien *(Նախ).*

Second se dit en pehlvi ᠆ *datîgar* : *datî* est le représentant direct de l'ancien *dvvitiya ; gar* est l'affaiblissement de *karam;* littéralement : *faisant second.* La racine *kar* joue un rôle assez fréquent dans la numération : en sanscrit, elle sert à exprimer l'idée de *fois : pañca-kṛtvas,* cinq fois ; de même dans les langues slaves (lituanien *du kartû,* deux fois ; slave *duva kratu).*

Troisième se dit en pehlvi ᠆ *çitîgar ; çitî* étant dérivé de l'ancien *thritiya, çitîgar* = **thritiyakaram.*

Datîgar et *çitîgar* signifient avant tout « seconde fois » et « troisième fois » ; ils ont encore ce sens en persan, à côté des sens de *second* et *troisième ;* ce sens adverbial leur vient de l'accusatif *karam.* Nous retrouvons encore cet élément *karam* dans le pehlvi *hakric,* « une fois quelconque » (perse **hakaramciy)* et dans *agar* « qu'une fois, si une fois » (§ 202). *Karam* se trouve une fois en perse dans l'invariable *ciykaram,* combien !

Ciykaram avâ dahyâva tyâ Dârayavush khshâyathiya adâraya (NR. a. 38) : quot illae regiones quas Darius rex possessit !

Pour *quatrième* on trouve en pehlvi à côté de *cahârum,* qui est formé régulièrement de *cahâr,* une forme énigmatique ᠆ qu'on lit *taçûm ;* elle est aryenne, car le sémitique serait *arbaîn ;* elle doit donc répondre à l'ordinal spécial de « quatre » qui est en zend *tuirya,* perse **turiya ;* il faut supposer une corruption orthographique et lire **turiûm* (᠆ ou ᠆ ; le ᠆ s'étant par erreur lié à ᠆ *iu,* on eut ᠆).

Le persan a perdu *fartûm* et *nazdiçt,* mais il a conservé *nukhuçt* نخست.

Il a gardé *dadîgar,* qu'il a réduit à *dîgar* دیگر, et qui signifie surtout « l'autre, un autre ».

Il a gardé *çidîgar,* qu'il écrit *çi dîgar* سه دیگر, comme s'il était formé de دیگر « autre » ajouté à سه, trois.

La langue moderne ajoute volontiers à l'ordinal la désinence *în* ین, la même que nous avons rencontrée au superlatif (109) : نخستین *nukhuçtîn,* دویمین *duyumîn,* چارمین *cârumîn,* etc. Le pehlvi employait ce suffixe avec le nombre cardinal directement :

on trouve *panj-în* [pehlvi], le 5[e]; *haft-în* [pehlvi], le 7[e]; *hasht-în*[1] le 8[e]. A cette formation se rattache le پسین *paçîn* « dernier » du persan, pehl. [pehlvi]. Souvent l'ordinal est marqué par le chiffre du nombre cardinal suivi de [pehlvi] *în* : [pehlvi] le sixième, [pehlvi] le dixième.

§ 119. Distributifs. — La distribution s'exprime, soit par des procédés syntactiques (répétition du nombre cardinal, répétition du nombre cardinal avec intercalation de la préposition *bâ* با, avec); soit en ajoutant au nombre cardinal le suffixe گان *gân* : دوگان *dugân*, deux à deux; چهارگان *cahârgân*, quatre à quatre; صدگان *çadgân*, cent à cent.

Le suffixe *gân, gâna*. — Ce suffixe paraît en pehlvi sous la forme *kânak* [pehlvi] : *dukânak* [pehlvi], deux à deux; *çikânak* [pehlvi], trois à trois.

Le persan *gân* dérive d'une forme pehlvie simple *kân;* la forme pehlvie *kânak* donnerait گانه *gâna*, qui d'ailleurs paraît dans le distributif de *un* : یگانه *yagâna*, un à un, en pehlvi [pehlvi] *êvkânak*.

L'exemple de *yagâna* nous apprend que nous sommes ici en présence d'un cas analogue à celui des pluriels en *gân* (p. 123), c'est-à-dire que nous n'avons pas affaire à un suffixe primitif *gân* ou *gânak* s'ajoutant à un thème quel qu'il soit, mais à un suffixe *ân, ânak* s'ajoutant à un thème en *ak*.

Or, le sanscrit (nous sommes obligés de remonter au sanscrit parce que ni le perse ni le zend ne nous offrent d'exemple du distributif) exprime les groupes par le suffixe *ka* ajouté au nom de nombre : *catushka*, groupe de cinq; *saptaka*, groupe de sept; *ashṭaka*, groupe de huit; un à un, deux à deux, trois à trois, se disent *ekakam, dvake, trikâ*.

> ana *dvake* ana *trikâ* divaç caranti bheshajâ
> khshamâ carishṇu ekakam bharatâm apa yad rapas.

« Deux à deux, trois à trois, du ciel descendent les remèdes; qu'ils emportent le mal qui va sur terre, un à un » (*RV.* X, 59, 9.)

C'est à une formation perse analogue ou identique qu'il faut remonter pour comprendre la formation moderne. Le pehlvi

1. On a toute la série dans le *Yaçna* XI, 24 : *çûn cahârîn, panjîn, shashîn, haftîn, ashtîn, nuhîn, dahîn* (le [zend] qui précède *în* est une faute d'écriture pour [zend]; cf. *Vend.* V, 28 sq.).

dukânak est formé par l'addition d'un suffixe *ânak* au distributif perse **dvaka*; le persan *yagâna* يگانه est né du suffixe *ânak* ajouté au distributif perse *aivaka*, et il ressort de ces comparaisons que le persan *yak* يك, le nombre de l'unité, n'est que le distributif de l'ancienne unité, celle-ci n'étant restée que dans le *ê* d'unité (p. 146).

Ce suffixe *ân* ou *ânak* est un suffixe que nous retrouverons ailleurs comme formatif de patronymiques et de qualificatifs : *Çpitâmân*, fils de Çpitama; *martânak*, qui a la qualité d'homme (*mart*). Le sens est le même dans ces trois emplois; il accentue la qualité exprimée : *Çpitâmân* est celui qui tient étroitement à *Çpitama*; *martânak* celui qui tient étroitement à la qualité d'homme; *yagâna* celui qui tient étroitement à son unité isolée (cf. § 218).

Le suffixe *ân* reparaît aussi avec le distributif par redoublement: «quatre à quatre» se dit *cahâr cahâr*; mais on peut dire aussi *cahârân cahârân*: ce n'est pas un pluriel, c'est l'intensif de *cahâr cahâr*.

Avec le temps, de formations comme *dukânak* en regard de *yakânak*, il sembla résulter que le suffixe était *kânak gâna*, parce que *deux* se disant *du* et non *duk*, et la forme véritable du distributif **duk (dvaka)* étant perdue, *kânak* apparut comme l'élément commun à *dukânak* et à *yakânak*, et les grammairiens enseignèrent que *yagâna* a perdu un *k*, le *k* de *yak* s'étant assimilé devant le *g* du suffixe *gâna*.

§ 120. Multiplicatif. — Le multiplicatif s'exprime, soit par le suffixe *gâna*, ph. *kânak* (voir le paragraphe précédent), soit par les suffixes *tâ* تا, *lâ* لا, *vay* وى.

Suffixe *tâ* : يكتا *yak tâ*, simple; *du tâ*, double; *çi tâ*, triple. Ce تا est le pehlvi [pehlvi] *tâk* : *yak tâ* se dit en ph. [pehlvi] *êvak tâk*; چند تا *cand tâ*, plusieurs, se dit [pehlvi] (*Vd.* III, 44). Comme mot isolé, *tâk* signifie *rameau, branche*, et traduit le zend *âçush* (*Y.* X, 4) et *yakhshti* (*Y.* LVI, 2, 3) : *yak tâ* signifie donc «qui n'a qu'une branche», *çi tâ* «qui a trois branches» et ainsi de suite.

lâ لا est une formation persane; *lâ* signifie *pli* : *dulâ* répond donc exactement pour la formation au latin *duplex*.

vay, وى; ex. دهوى décuple; صدوى *çad vay* centuple. Cette formation n'est pas d'un emploi fréquent : elle sert à marquer le

rapport, l'intérêt : quand une graine rend dix pour cent, on dit دەوی شده است *deh vay shuda açt,* elle est devenue le décuple: d'un marchand qui revend un cheval double du prix d'achat, on dit دووی کرده است *du vay karda ast,* il a fait double (Vullers).

Je crois que وی est simplement le pronom de la troisième personne et que دەوی signifie littéralement *dix lui.* Il se pourrait aussi que وی fût une forme de l'unité *(aiva)*; دەوی serait l'expression corrélative à *yak deh* یک ده (§ 121); *yak deh* signifie un dixième, littéralement «un sur dix»; *deh vay* serait «dix fois un».

§ 121. Partitifs.

Moitié: p. **naima,* zend *naêma.*
pehlvi ‎ *nîmak.*
persan نیم *nîm,* نیمه *nîma.*

A partir de trois, la langue ancienne exprimait les fractions par un procédé synthétique, différente en cela du sanscrit qui se sert du procédé analytique et combine un mot signifiant *part* avec l'adjectif ordinal. Nous ne connaissons pas directement ce procédé synthétique du perse, et nous ne connaissons qu'imparfaitement celui du zend.

On possède les mots zends pour $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$; ce sont *trishva, cathrushva, pañgtaṅhva.* Les deux premiers termes sont clairs; ce sont des dérivés par suffixe *va* des mots signifiant *trois fois, quatre fois : thrish* et *cathrush.* Le troisième terme est formé sur leur modèle, car la terminaison *ṅhva* répond à un primitif *sva,* qui est le *shva* de *thrishva*: seulement elle est ajoutée à un thème en *ta*; or, ce thème ne peut être, d'après l'analogie des ordinaux dans les autres langues, que le thème de l'ordinal en *ta,* sscr. védique *pañcatha,* grec πεμπτός, latin *quintus,* que l'on retrouve en zend même sous la forme altérée *pukhdha,* dont *pañgta-* est une autre forme moins usée.

En pehlvi, les fractions s'expriment par le suffixe ‎ *tak* : «le quart» se dit *catrushtak* qui est le zend *cathrush,* transcrit et suivi du suffixe pehlvi; «le tiers» se dit *çrishtak,* qui est le zend *thrish,* suivi de *tak*; «le cinquième» se dit *panj tak.* Etant donnée l'identité primitive de *pañgta* et de l'ordinal usuel *pukhdha,* l'un et l'autre différemment contractés de *pañcatha,* il devient probable que les nombres fractionnaires suivants se formaient, eux

aussi, en zend, de l'ordinal augmenté du suffixe *hva* et que le pehlvi, à partir de *panj-tak*[1], les formait en prenant pour base le nombre cardinal auquel il ajoutait le suffixe *tak*; il avait dégagé ce suffixe des ordinaux en *ta*, tels que *pañgta, haptatha.*

Mais le persan a perdu cette formation et emploie un procédé analytique que le pehlvi possède déjà:

un tiers, c'est « un (sur) trois » *çi yak* سه یک, pehlvi *çi êvak* [Pehlevi].

un quart, c'est « un (sur) quatre » چهار یک *cahâr yak*, contracté en چریک *car yak.*

On peut dire aussi, en poussant encore plus loin l'analyse : *yak az çi, du az çi*, un de trois, deux de trois.

§ 122. Adverbes numéraux. — *Une fois* se disait en perse **ha-karam* (cf. zend *ha-kereṭ*, sanscrit *sa-kṛt*), formé de *ha*, qui en composition a le sens de *un* (sscr. *sa*), et de *karam*, de la racine *kar* (voir page 150 et § 202).

**hakaram* est rendu en pehlvi par *êvkartakîh : êv*, un (p. 146), étant la traduction de *ha*, et *kartakîh* l'abstrait du participe de *kar*.

Comme le sanscrit forme ses autres adverbes nominaux également au moyen de cette racine *kar*, par le substantif *kṛtu*, il est probable que le perse suivait aussi son analogie dans le reste de la numération. On a déjà vu plus haut le perse *ciykaram*, combien! et la série pehlvie-persane *datîgar, çitîgar*, qui fait remonter à une série :

**hakaram*	une fois
**duvitiya-karam*	deux fois
**thritiya-karam*	trois fois;

c'est-à-dire que la série adverbiale se formait par la combinaison de *karam* avec la série ordinale. Mais le persan, ayant transformé *dadîgar, çidîgar* en adjectifs, a eu recours à un procédé analytique.

A côté de *êvkartakîh*, le pehlvi dit encore, par voie analytique, *êvak bâr* [Pehlevi], formé de *êvak* «une» et *bâr* «fois» (sanscrit *vâra* [§ 244]); *êv bâr* [Pehlevi]; *dû bâr* [Pehlevi]. C'est le procédé adopté

1. Identique à notre français *quinte.*

par le persan : يكبار *yak bâr*, une fois; دوبار *du bâr*, deux fois, etc. *Bâr* est un véritable substantif et l'on dit au pluriel *bârhâ*, des fois.

CHAPITRE IV.

PRONOM.

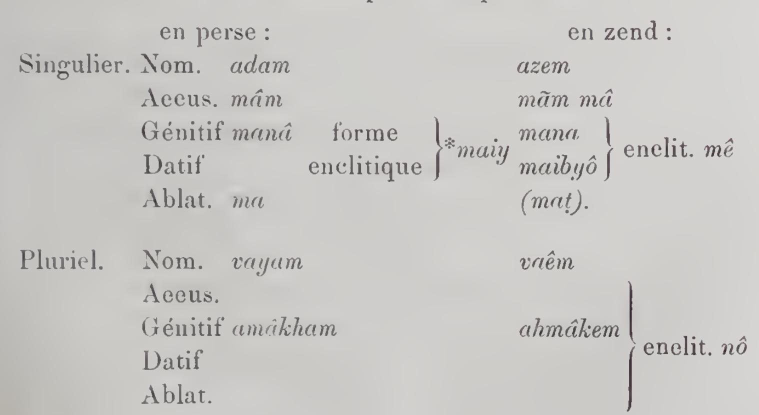
I. PRONOM PERSONNEL.

§ 123. Pronom personnel. — Le perse déclinait le pronom comme il déclinait le nom ; le persan a perdu la déclinaison du pronom comme il a perdu celle du nom, et il n'a conservé que la distinction du singulier et du pluriel.

Le pehlvi est sur le même étage que le persan : il a réduit également le pronom de chaque genre à une forme unique. Mais comme il représente la plupart des pronoms par leur équivalent sémitique, il n'est pas toujours possible de reconnaître jusqu'à quel point la prononciation était déjà la même. En retour, le choix des équivalents sémitiques employés pour rendre les pronoms aryens jette un jour inattendu sur l'histoire des fonctions du pronom pehlvi proprement dit.

§ 124. Pronoms des deux premières personnes en perse.

1° Pronom de la première personne [1]



		en perse :		en zend :	
Singulier.	Nom.	*adam*		*azem*	
	Accus.	*mâm*		*mãm mâ*	
	Génitif	*manâ*	forme enclitique **maiy*	*mana*	enclit. *mê*
	Datif			*maibyô*	
	Ablat.	*ma*		*(maṯ).*	
Pluriel.	Nom.	*vayam*		*vaêm*	
	Accus.				enclit. *nô*
	Génitif	*amâkham*		*ahmâkem*	
	Datif				
	Ablat.				

1. Voir la variété des formes zendes dans Justi, *Handbuch*, s. *azem*, *tûm*.

II° Pronom de la seconde personne :

Singulier.	Nom. *tuvam*		*tûm*	
	Accus. *thuvâm*		*thwãm thwâ*	enclit. *tê*
	Génitif		*tava*	
	Datif	encl. *taiy*		enclit. *té*
	Ablat.		*thwaṭ*	
	Locat.		*thwôi*	
Pluriel.	Nom.		*yûzhem*	
	Accus.			enclit. *vô*
	Génitif		*yushmâkem, khshmâkem*	enclit. *vô*
	Datif		*yushmaibyâ*	enclit. *vô*
	Ablat.		*yushmaṭ*	enclit. *vô*
Duel.			Génitif *yavâkem.*	

§ 125. Pronom enclitique perse. — Le pronom perse, comme l'indique le tableau ci-dessus, a deux formes, une forme indépendante et une forme enclitique. La forme indépendante varie avec les personnes; la forme enclitique ne paraît qu'aux cas obliques et elle est, d'après les textes perses et l'analogie du zend, uniforme pour tous ces cas :

Génitif singulier indépendant, *mana;* enclitique *maiy*. Ex.:
Mana pitâ Vishtâçpa : de moi le père était Vishtâçpa (*Behist.* I, 4).
duvarayâmaiy baçta adâri : il fut tenu prisonnier à ma cour (*Ib.* II, 75).
Auramazdâ maiy upaçtâm abara : Ormazd me porta secours (*Ibid.* passim).

Au pluriel, d'après l'analogie du zend (et du sanscrit), le pronom enclitique était **na*.

A la seconde personne du singulier, le pronom enclitique est *taiy :*
utataiy taumâ mâ biyâ : qu'à toi ne soit point de famille! (*Ib.* IV, 58)

Le génitif indépendant, d'après l'analogie du zend et du sanscrit, devait être *tava*.

Le pluriel enclitique devait être **va*, celui du zend et du

sanscrit étant *rô ras.* Le génitif pluriel indépendant était **yushmâkham* ou **khshmâkham,* celui du zend étant *yushmâkem* (sscr. *yushmâkam*) et *khshmâkem.*

§ 126. Pronom persan des deux premières personnes. — Le pronom de la première personne du persan est :

au singulier *man* من (au cas oblique *ma*-[râ] مرا)
au pluriel *mâ* ما.

Celui de la seconde personne est :
au singulier *tu* تو
au pluriel *shumâ* شُما.

Le pronom enclitique est pour la première personne :
au singulier *-am* م
au pluriel *-amân-* مان.

Celui de la seconde personne est :
au singulier *-at* ت
au pluriel *-atân* تان.

§ 127. La première personne dérive du génitif du pronom perse correspondant. — L'on reconnaît immédiatement que le pronom singulier de la première personne *man* من n'est autre que le génitif du perse *mana;* et que le pronom enclitique correspondant, م, est l'enclitique perse *maiy : dar-am* درم « ma porte » est dérivé du perse *dvara-maiy.*

Il est clair de même que le pluriel *mâ* est dérivé du génitif *amâkham,* l'*a* initial étant tombé en persan selon la règle (§ 87). Dans la période pehlvie, l'initiale devait exister encore; car, l'équivalent zevâresh qui le représente, [illegible], est transcrit en parsi *émâ ;* les textes judéo-persans ne connaissent d'autre forme que *émâ* אימא; les dialectes enfin renvoient de même à cette forme : kurde *îmâ;* mazand. *amo.*

Le pronom enclitique du pluriel est une formation analogique : on a ajouté la désinence de pluriel des substantifs à la forme du singulier : *am-ân.*

§ 128. La seconde personne dérive du génitif du pronom perse correspondant. Preuve tirée du *zevâresh.* —

L'on n'a point la forme du génitif singulier de la seconde personne dans les textes perses : c'est certainement *tava*. Mais ici le pronom ne porte pas, comme pour la première personne, dans sa forme même la marque matérielle de son origine : car *tu* تو peut dériver aussi bien de *tuvm* que de *tava*; l'*u* est bref aujourd'hui, il était long chez les anciens poëtes, mais l'*û* long n'indique pas *tava* de préférence à *tuvm*. Mais la transcription parsie du zevâresh correspondant لو, qui est *tô*, ne peut s'expliquer que par *tava*, parce que *ô* parsi suppose un ancien *ao*, perse *au*, que *tava* seul fournit, de sorte que le témoignage de la forme vient ici aussi s'ajouter à l'analogie des deux formes de la première personne, et, nous pouvons dire, à celle du pluriel même de la seconde personne.

Ce pluriel, en effet, est *shumâ* شما, qui dérive tout naturellement du perse **khshmâkham* (zend *khshmâkem*), génitif pluriel de *vayam*, nous (*sh* = *khsh*; cf. p. 85).

Enfin, comme on verra bientôt (p. 159), l'équivalent sémitique est un génitif : *lak*, de toi, et non un nominatif.

Le pronom enclitique est *-at* ت au singulier; c'est le *taiy* du perse, *tê* du zend; *darat* درت ta porte, est le perse *dvarâ-taiy*. L'on attendrait *darad* avec affaiblissement de la finale; mais la conscience de la parenté du pronom suffixe avec le pronom indépendant *tu*, entretenue par le rapport des formes à la première personne, *man* et *am*, a maintenu la valeur primitive de la consonne.

Le pluriel du pronom suffixe est formé sur l'analogie du substantif : *at-ân* au lieu d'un dérivé de **va*.

De l'ancien nominatif nulle trace n'est restée ni au singulier, ni au pluriel. Mais un grand nombre de dialectes iraniens ont conservé la distinction du nominatif et de l'accusatif : le kurde, par exemple, a gardé le nominatif *az*, zend *azem*, à côté du cas oblique *man* (vol. II, 90). Cette disparition de l'ancien nominatif est un des traits frappants du persan et se lie à une profonde transformation dans la syntaxe, à la substitution générale de la construction passive à la construction active (§ 189).

Ce fait pourra servir un jour à la classification des dialectes iraniens qui se diviseront en : dialectes qui ont conservé le nominatif et dialectes qui ne l'ont pas conservé : car le fait de l'avoir conservé ou de l'avoir perdu emporte toute une série

de faits correspondants dans la formation et dans la syntaxe A la classe qui a conservé le nominatif appartiendraient l'Afghan, le Talisch, l'Ossète; à l'autre le Kurde, le Gilanais, le Mazandéranais.

Tous les dialectes qui ont conservé le nominatif l'ont sous la forme *az*, c'est-à-dire sous la forme zende ou médique. Mais ce qui empêche dans l'état présent de tirer de là une conclusion trop hâtive, c'est que le *z* peut fort bien être un dérivé du *d* perse de *adam*, et que les dialectes de la famille perse n'ont pas tous nécessairement suivi les deux seuls dialectes de cette famille que nous connaissions bien : pehlvi et persan.

La façon dont le zevâresh rend les pronoms dont on vient de parler prouve qu'au moment où l'on introduisit l'écriture pehlvie, la langue avait encore le sentiment parfait de la valeur de ses pronoms et que l'on savait que c'étaient des génitifs. Le zevâresh, en effet, a choisi pour représenter *man* et *mâ*, non pas les pronoms sujets du sémitique אני· אנחנו ou אנא, חנן, mais les pronoms obliques לן ל; de même, pour la seconde personne, non אתה· אתם ou אנת· אתין, mais לך לדם :

1[er] pers. *li* littéralement *à* moi, *de* moi.
lanman (*lanû?* p. 32, n. 1) *à* nous, *de* nous.

2[e] pers. *lak* *à* toi, *de* toi.
lakûm *à* vous, *de* vous.

Le pronom affixe est rendu en pehlvi, non en sémitique :
1[er] pers. *am* à moi, moi, de moi.
mân à nous, nous, de nous.

2[e] pers. *at* à toi, toi, de toi.
tân à vous, vous, de vous.

§ 129. Pronom de la troisième personne en perse et en persan. — Le pronom indépendant de la troisième personne est en persan *hauv* : l'enclitique est :
shim à l'accusatif singulier
shaiy au génitif singulier
shish à l'accusatif pluriel
shâm au génitif pluriel.

Le pronom personnel est très peu usité comme sujet ; la troisième personne est le plus souvent marquée par des démonstratifs, construits avec le nom de la personne. Ces démonstratifs sont *ava, aêta, ima, ana.*

De *ava* on a les cas suivants :

Acc. *avam* (masc.), *ava* (neutre).
Gén. *avahyâ.*

Nom. Acc. *avaiy* (masc.), *avâ* (fém.).
Gén. *avaishâm.*

De *aita* l'on a :
Acc. neutre *aita.*

De *ima* l'on a :

Nom. *iyam* (masc. fém.), *ima* (neutre).
Acc. *imam* (masc.), *imâm* (fém.).
Gén. *ahyâyâ* (fém.).

De *ana* l'on a :
Inst. *anâ.*

Le pronom persan est :
Sing. indép. او *ô,* اوی *ôi,* وی *vay*
suff. ش *-ash.*

Plur. indép. ایشان *êshân*
suff. شان *ashân.*

§ 130. Le pronom pluriel de la troisième personne est composé d'un pronom *ê* disparu et du pronom suffixe du pluriel. — L'origine du pronom suffixe est claire ; au singulier, c'est le pronom suffixe du perse *shaiy ;* au pluriel, c'est le singulier augmenté de la désinence du pluriel *ân* (cf. *am, amân* ; p. 157). Les formes indépendantes sont moins claires. Commençons par celle du pluriel.

êshân. — Le pluriel indépendant *êshân* n'est point, comme on pourrait le croire, un dérivé du thème sanscrit-zend *esha aêsha ;* en effet, sans parler des difficultés phonétiques [1], le zevâ-

1. Le thème du génitif de *aêsha,* — c'est du génitif que viennent jusqu'ici tous les pronoms étudiés, comme tous les thèmes nominaux, — est *aêta,* non *aêsha* qui ne paraît qu'au nominatif : le génitif pluriel est

resh le transcrit 𐭠𐭫𐭬𐭭𐭱𐭭 *olman-shân* ; or, *olman* est le représentant zevâresh du pronom singulier de la troisième personne, d'où il suit que les auteurs du système zevâresh, qui connaissaient parfaitement, comme on l'a vu par un exemple probant (p. 159), la valeur organique des pronoms pehlvis, voyaient dans *êshân* une forme composée de deux éléments, d'abord d'un pronom singulier de la troisième personne, puis du pronom suffixe de la troisième personne du pluriel, *shân*. Or, *shân* retiré, reste *ê*; donc le pronom de la troisième personne, ou du moins un pronom de cette troisième personne, était *ê*. Ce pronom se retrouve en parsi dans la locution *ê-râ* « à cause de cela », qui reste encore dans le persan زيرا *zîrâ (az-ê-râ)* : de même dans l'indéfini *hîc* (§ 146). C'est l'origine du *yâ* de définition (ياى تعريف)[1].

On a le comparatif local de ce même pronom dans *êdar*, ici[2].

Aêta, avant de se réduire en *ê*, s'est réduit en *êd*, forme intermédiaire qui est restée dans le mot *êdûn* ايدون, pehlvi *êtûn* 𐭠𐭩𐭲𐭥𐭭 « de cette façon », lequel traduit constamment l'adverbe *aêtadha*, et l'adjectif *aêtavañt*, qui ont ce sens. Le suffixe est *-aona : êtûn* = **aêtavana*, *aêtaona* (§ 229).

Il existait donc, dans la période pehlvie, un pronom de la troisième personne *ê*, dérivé de *aita*, et c'est ce pronom qui a fourni la base du pronom pluriel *êshân*, en s'adjoignant le pronom suffixe.

Pronom *ô û*. — Le singulier او est moins long à retrouver; c'est le perse *ava* devenu régulièrement *ô* en parsi, d'ou *û* à présent.

aêtaêshãm qui eût donné *âdêsh* ou *êsh*. Le thème *a*, qui fait au génitif pluriel *aêshãm*, eût donné *êsh*. Ainsi, quelque thème pronominal qu'on eût choisi, le génitif pluriel donnait une terminaison en *sh* qui se confondait plus ou moins avec le pronom suffixe du masculin : c'est pour cette raison que le pronom de la troisième personne a formé son pluriel sur le singulier d'après l'analogie des substantifs et a renoncé à l'ambition d'une forme organique. Les deux premières personnes, au contraire, ayant une forme spéciale pour le génitif pluriel, purent rester chez elles.

1. Voir § 222, 2°. — Le double emploi de l'*ê* enclitique, comme *ê* d'unité (p. 146) et *ê* de définition, tient donc à la diversité des formes primitives, l'une *aiva*, l'autre *aita*, réduites à une forme unique par la chute de la seconde syllabe. — Pour un troisième *ê*, l'*ê* d'imparfait, voir p. 71 et §§ 178 et 222, 3°.

2. **aitataram*; cf. p. 137.

Le pluriel rare اوشان, entendu par Lumsden, prouve que le pronom préfixe se joignait à *ô* comme il s'est joint à *ê*.

Pronom *ôi*. — La forme اوی est en parsi *ôi*. C'est la combinaison des deux thèmes, de celui qui est dans *ô* et de celui qui se cache dans *êshân ê-râ êdûn*; c'est *ô*+*ê*, *ava*+*aita*. Ces accumulations de pronoms n'ont rien d'insolite dans les langues dont l'organisme se décompose et se reforme. Les thèmes usés se renforcent en se redoublant.

Pronom *vay*. — La troisième forme وی, *vay*, est considérée par les Persans comme une simple inversion de اوی, *ôi;* au moins remonte-t-elle à une forme plus ancienne de *ôi* : elle est directement *ava-aêta*, tandis que *ôi* n'est que *ava*+*aêta* (*ô*+*ê*).

L'origine génitive de *ô* et de *ê* est moins apparente dans la forme que pour *man*, et moins apparente dans le zevâresh que pour *man* et pour *tu*. Le zevâresh est [illegible] *olman* ou *valman*, forme qui n'est pas encore assimilée d'une façon bien sûre.

§§ 131—133. Construction du pronom personnel.

§ 131. De l'emploi du pronom personnel en perse et en persan. — Le pronom personnel, dans l'ancienne langue comme dans la nouvelle, est inclus dans le verbe, dont les désinences suffiraient à elles seules à marquer la personne. Néanmoins le perse affectionne de placer en tête le pronom personnel. Darius, dans le récit de ses exploits, met toujours *adam* en tête de ses phrases et ce n'est point uniquement par emphase royale, car souvent il le répète à l'intérieur de la phrase sans nécessité apparente, et il en use de même pour le pronom de la 3e personne. C'est seulement le besoin de marquer plus clairement les personnes en présence. Exemples :

avadâ mâm (citâ[?]amânaya yâtâ) *adam* araçam (*Beh.* II, 28):
«Là il m'attendit jusqu'à ce que je fusse arrivé».

avam *adam* frâishayam Arminam avathâshâiy athaham (II, 30):
«Je l'envoyai en Arménie, et lui parlai ainsi».

De même en zend :
âaț yaț Mithrem dadhãm *azem* Çpitama (*Yt.* X, 1):
«Lorsque je créai Mithra, o Çpitama».

âaṭ *tûm* Zarathushtra ava hishtôish (*Vend.* XIX, 42):
«Mais toi, o Zoroastre, lève-toi».

En persan, l'expression du pronom personnel est emphatique:
mâ gunakâr îm u *tu* âmurzgâr, ما گنهکار یم و تو آمرزگار (*Pand Nâma*) :
«*nous* sommes pécheurs, et *toi*, pardonneur».

kunûn *mâ* shikârîm *vîshân* palang, کنون ما شکاریم وایشان پلنگ (*Shâh Nâma*) :
«A présent *nous* sommes le gibier et *eux* le tigre».

§ 132. De l'emploi du pronom suffixe en perse.

1e pers. sing. *maiy*. — Auramazdâ*maiy* upaçtãm abara (*Beh.* passim):
«Auramazdâ me porta secours».

naiy zurakara âham adam *naiymaiy* taumâ (IV, 65):
«Je n'étais point homme de violence, moi ni ma race».
Dans le premier de ces exemples, *maiy* est régime de verbe et datif; dans le second, il est régime de substantif et possessif.

2e pers. sing. *taiy*. — *adataiy* azdâ bavaiti (*Naqshi R.* 43, 45):
«Et tu ignores (et ignorance est à toi)».

tya kunavâhy *avataiy* Auramazdâ vazrakam kunautu (*Beh.* IV, 76):
«Ce que tu feras, qu'Ormazd te le fasse prospérer»!

utâtaiy taumâ vaçiy biyâ (*Beh.* IV, 75):
«Et que tu aies postérité nombreuse»!

3e pers. sing. — Accus. *shim* : *utâshim* avâjana (II, 13):
«Et je le tuai».

Datif *shaiy* : *avathâshaiy* athaham (II, 30) :
«Je lui dis».

Génitif id. : martiyâ *tyaiyshaiy* fratamâ anushiyâ âhanta (II, 77):
«Les hommes qui étaient ses principaux partisans.»

Accus. pl. *shish*: *avadashish* uzmayâpatiy akunavam (III, 52):
«Là, je les mis en croix».

Génitif pl. *shâm : adamshâm* khshâyathiya âham (I, 14) :
«J'étais leur roi».

avamshâm mathishtam akunavam (II, 20) :
«Je le fis leur chef».

avathâshâm athaham (II, 20) :
«Ainsi je leur parlai».

avathâshâm hamaranam kartam (II, 27, 36, 42, 47) :
«Ainsi ils livrèrent bataille».

utâshâm 1 martyam mathishtam akunaush (II, 56) :
«Il fit un homme leur chef».

hyashâm mathishta âha (II, 13) :
«Qui était leur chef».

yathâshâm hacâmâ athahya avathâ akunavyatâ (I, 23) :
«Comme il leur était ordonné par moi, ainsi était fait».

Le pronom suffixe a en persan précisément le même emploi qu'en perse, c'est-à-dire qu'il remplace soit le génitif, soit le cas objectif : on dit *kitâbat* کتابت, ton livre; on dit *dîdam-at* دیدمت, je t'ai vu; *dâdamat* دادمت, je t'ai donné; dans le premier cas il tient lieu de *i tu;* dans les deux autres de *turâ.*

§ 133. Emplois du pronom suffixe en pehlvi et en persan. — En pehlvi et dans le persan ancien, il a de plus un emploi qu'il n'avait pas et ne pouvait avoir en perse : il sert de sujet.

Examinons un à un chacun de ces trois emplois : possessif, objectif, subjectif.

1° Pronom suffixe marquant la possession :
type perse : *utamaiy taumâ* «et ma race».
avamshâm mathishtam akunavam «je le fis leur chef».

Le perse place toujours le pronom enclitique avant le mot possédé, suivant la loi de l'ancienne construction aryenne qui veut que le déterminant précède. Le pehlvi suit cette tradition : *amatam rôishman* paçakûnad (*Vd.* XIX, 25), «s'il me coupe la tête» : l'on eût dit en perse *yadimaiy çara* . . et *amat-am rôishman* serait en persan *agar-am çar* : mais l'usage moderne ne souffre plus cette construction et le pronom suffixe se place à présent après l'objet possédé : *agar çar-am beburad,* اگر سرم ببرد.

Il y a là, sans doute, imitation de la conjugaison. Cependant les poètes, plus archaïques, séparent quelquefois le suffixe possessif de son substantif, licence qui est souvent un souvenir de l'ancienne loi : si, dans cet exemple-ci :

har kirâ *guftâr biçyârash* bavad, هر کرا گفتار بسیارش بود (P. N.)
« quiconque parle immodèrement »,

il y a licence véritable, parce que, selon la construction primitive, *ash* devrait être avec *ki* ; dans l'exemple suivant :

darîn *deftarat ḍikr* jâvîd haçt, درین دفترت ذکر جاوید هست,
« dans ce livre ton souvenir est éternel »,

la licence est règle ancienne ; car *at*, qui, suivant la grammaire persane, se placerait après ذکر, suivant la grammaire perse se serait placé avant.

2° Pronom suffixe servant de régime :

type perse : *Auramazdâmaiy* upaçtâm abara.
adamshim avajam.
utâtaiy taumâ biyâ.

En pehlvi, le pronom suffixe régime se place, comme en perse, avant le verbe ; en général après une particule :

ph. *ap-am* burzishnîgtar madammûniçt (*Ard. Vîr.* XII, 10) :
« Et cela me semblait plus merveilleux ».

ap-*amân* ôl patîrak yâtûnt ôlmanshân vatartagân ravân (X, 2) :
« Et vinrent au devant de nous les âmes des morts ».

ap-at numâyam tarîkîh va tangîh (V, 8 ; cf. IX, 10, 12, 13) :
« Et je te montrerai les ténèbres et l'étroitesse ».

adîn-at pun ham zemân barâ zakatalûnam (*Goshti F.* I, 13) :
« Alors je te tuerai sur l'heure ».

La place du suffixe régime est libre en persan :

après le verbe : *dîdam-at* دیدمت « je t'ai vu » ;

dans les verbes composés, après un des termes composants :
mulâmat-ash kardam, ملامتش کردم « je l'ai blâmé » ;

ou après tout autre mot précédant le verbe :
man-at rahbarî kunam, منت رهبری کنم « je te guiderai ».

az mûy-ash begiriftand, از مویش بگرفتند « ils le prirent par les cheveux ».

gar-ash zar na dehî, گرش زر ندهی «si tu ne lui donnes pas d'or».

bekhôr pêsh azân *kat* khôrad kirmi gôr, بخور پیش از آن کت خورد کرم گور : «mange avant que le ver du sépulcre ne te mange».

3° Pronom suffixe servant de sujet, *en pehlvi :*
Ap-*am khadîtûnt* ravân «et je vis l'âme» (*Ard. V.* passim).

Ap-*am purçît* âigh «et je demandai» *(ibid.)*.

ap-*at* âtash *pâhrîkht* «et tu soignas le feu» (II, 26).

ap-*ash* abârd farmânîh *kart* (LXIII, 7) : «et elle a fait acte de désobéissance».

ap-*ash* khvâçtak min shûi *dûzdît* (*id.* 8) : «et elle a volé l'argent de son mari».

Cette construction est propre au pehlvi, elle est perdue en persan. — Rien de pareil en perse; la chose était d'ailleurs impossible, puisqu'il n'a de pronom affixe qu'aux cas obliques et qu'au nominatif il ne connaît qu'une forme. Mais cet emploi abusif s'explique aisément dès qu'on considère le changement subi par la construction perse et notamment l'origine participiale du prétérit (§§ 187—189). Ap-*am khadîtûnt* ravân cesse d'être «et je vis l'âme» pour devenir «et à moi fut vue l'âme», *uta *maiy dîta* ravan. Ap-*at* âtash *pâhrîkht* n'est point : «et tu as soigné le feu» mais : «et par toi fut soigné le feu», utâ*taiy* âtarsh **pati-rikhta*. Ap-*ash* khvâçtak min shûi *dûzdît* n'est plus : «et elle vola de l'argent de son mari» mais : «et par elle de l'argent fut volé de son mari», *utâshaiy hvâçta hacâ* * * *-ta.*

Cette construction, créée par le pehlvi, disparut nécessairement pour la première et la seconde personne quand le persan eut fondu à son prétérit les deux premières personnes du verbe substantif : *am, ê* (§ 187); car, dès que le prétérit cessait d'être un participe passé invariable et devenait un temps avec désinences personnelles, il n'était plus nécessaire d'exprimer ce sujet en dehors, et, comme en l'exprimant on arrivait à des équivoques, on laissa tomber le procédé. «J'ai vu l'âme», transcrit de pehlvi en persan, devenait d'abord *ravân-am dîd* «je vis l'âme», littéralement : «l'âme à moi fut vue»; mais quand la

première personne eut pris à demeure la désinence *am, ravân-am dîdam* ne pouvait plus évoquer d'autre idée que celle de «je vis *mon* âme» et la construction disparut : *ravân dîdam* suffisait.

La même cause de confusion n'existait pas à la 3e personne qui était restée et qui est encore le participe passé primitif (§ 187 bis). Aussi se maintint-elle là plus longtemps, et dans Firdousi on en trouve encore des exemples : نبشتش *nibisht-ash* peut s'employer pour نبشت او, *nibisht ô*, il écrivit[1]; littéralement «écrit de lui [fut]».

II. Pronoms réfléchis.

§ 134. Pronom réfléchi perse et zend. — Le perse, à en juger par le zend, n'avait point de pronom réfléchi proprement dit, rien qui jouât le rôle du *se* latin. Mais il avait, comme le zend, l'adjectif possessif de la troisième personne, qui est la base de toute expression réfléchie. C'est le pronom *uva*, zend *hva*, sanscrit *sva*. Ce pronom *uva*, il l'emploie, soit pour former des possessifs : *Uvakhshathra*, z. *hvakhshathra*, sscr. *svakshatra* «qui a l'empire sien»; soit pour former des expressions réellement réfléchies : *uvâipashiya*, zend *hvaêpaithya* «de lui-même»; *uvâmarshiyu* «ayant mort sienne, qui meurt de sa propre main».

En zend, le réfléchi possessif *hva* s'emploie avec toutes les personnes :

hvahê gayêhê hvanvatô ameshahê . . . *jaghmyãm* (*Yt.* X, 55) : «je viendrais au *temps* de ma belle vie immortelle».

tem vâ ahûm drvañtô skyaothanâish *hvâish hva* daêna niçri-nuyâṭ acishtai añuhê (*Vend.* V, 177), «O méchants, c'est à ce monde, à ce monde de l'Enfer, que vous livrera *votre* propre conduite par *vos* propres actions».

ushta tê yô *hvâ aojañhâ* vaçôkhshathrô ahi haoma (*Yt.* IX, 7, 8), «Salut à toi, Haoma, qui, par ta force propre, es maître absolu».

yeñg *hvê urvâ* khraoçaṭ (*Yç.* XLV, 11), «de qui l'âme gémira».

1. S. de Sacy, *Journal des Savants*, 1832, p. 92.

§ 135. Pronoms réfléchis en persan. — Le persan a trois pronoms réfléchis : *khod,* خود ; *khvêsh,* خویش ; *khvêshtan,* خویشتن.

Khod est le plus usité : il se dit des personnes et des choses; *khvêsh* ne se dit que des personnes; de même *khvêshtan,* dont l'emploi est encore plus limité, car il ne s'emploie que quand l'action retourne matériellement sur le sujet : « il se tua lui-même » *khvêshtanrâ bekusht* خویشتنرا بکشت.

Khvêshtan est le seul réfléchi véritable : les autres ne font qu'accentuer la personnalité : aussi, comme le latin *ipse,* peuvent-ils s'appliquer aux trois personnes :
moi-même, من خود ; toi-même, تو خود ; lui-même او خود ; nous-mêmes, ما خود ; vous-mêmes, شما خود ; eux-mêmes, ایشان خود ; et avec le pronom suffixé : *khodam, khodat, khodash*[1] etc.

§ 136. Origine des pronoms réfléchis du persan. 1° *Khod.* — *Khod,* pehlvi *khvat,* ۳۲, est le zend *hvatô,* sanscrit *svatas;* c'est primitivement un adverbe, **suitus* dirait-on en latin. C'est pour cela qu'il s'applique aux choses aussi bien qu'aux personnes, n'ayant point relation dans l'origine à l'un plutôt qu'à l'autre. Le sens absolu de l'expression et sa valeur ablative sont visibles dans ce passage du *Vend.* XV, 37 :

aêsha kainê . . . hvatô garewem irishyêiti :
« cette jeune fille blesse *son* germe »,

littéralement « le germe [qui sort] d'elle-même ».

hvatô nizbayañuha : « loue [de] toi-même » (*Vend.* XIX, 49).

Mais, déjà en zend, il prend le sens réfléchi général et se rapporte soit au sujet, soit au régime, sans idée ablative :
cathwârô hvatô zavaiti (*Vend.* XVIII, 28) :
« à la quatrième bénédiction, il se maudit lui-même ».

1. Exemples :

Je veux *mes* vêtements.	جامه خود میخواهم jâmai *khod* mêkhvâham.
As-tu vu personne plus généreux que *toi-même?*	از خود بزرگ همّت تر کسی دیدهٔ az khod buzurg-hammat-tar kasê dîdai.
Car les bons *eux-mêmes* sont grands et heureux,	که نیکان خود بزرگ ونیک روز ند ki nîkân khod buzurg unîk rôz and.

2° ***khrêsh.*** — *khrêsh* خویش s'emploie comme *khod*, mais seulement en parlant des personnes.

En pehlvi *khrêsh* -ʋ ۳ est encore adjectif et signifie : « qui appartient en propre » : il est susceptible de la marque du pluriel :

pun nîvakîh pâtakhshâhîh *khrêshân dâmân* (*Y.* VIII, 10) :
« avec bonne royauté sur *ses* mondes ».

Varunî ma kun, kut azh *hrêsh kuneshn* ziã u pashêmâni nê raçed (*Minokh.* II, 23) :
« Ne te livre pas à la luxure, pour que de tes actions ne viennent pas dommage et repentir ».

pa ham-ayâr ô *hrêsh kardârî* çûd dâdârî veh (*ib.* 77) :
« à l'associé de *ses* actes faire le bien est bonne chose ».

Dans cet emploi, *khrêsh* est l'adjectif et répond pour le sens au sanscrit védique *sva* ; quant à la forme, c'est un dérivé du zend *hvaêtush*. « qui tient à la personne, parent » (probablement de **hvaêtusha*). Les transcriptions pazendes ont encore souvent le *u* : *hvêush*. Le persan a gardé un souvenir du sens primitif dans l'emploi de *khrêsh* au sens zend de *parent*, comme synonyme de *khrêshâvand* خویشاوند :

مر این خانه تو خانهٔ خویش دان
مرا گرچه بیگانه ام خویش دان

« Regarde cette maison comme *ta* maison (khânai *khrêsh*) : bien que je ne sois qu'un étranger, regarde moi comme *un parent* » (marâ *khrêsh* dân).

3° ***khrêshtan.*** — Le troisième réfléchi, *khrêshtan* خویشتن ne s'emploie qu'en parlant des personnes et exprime seul l'action réellement réfléchie : cela en vertu de son origine ; car il est formé de *khrêsh* adjectival et de *tan* « corps » et signifie par suite « son propre corps, sa propre personne » :

پروانه خویشتن بکشد
parvâna *khrêshtan bekushad*

« le papillon se tue lui-même; litt. tue son propre corps ».
On eût dit en perse *uvâm tanûm* : l'emploi de *hva tanu*, pour « soi-même », se rencontre en zend : *narém narem hvahryâi tanuyê* (*Y.* XXX, 2) « homme et femme, chacun pour soi ». En sanscrit, « Agni se parant lui-même » se dit : « Agnis.. çumbhânas *tanvam svâm* (*RV.* VIII, 44, 12).

En pehlvi *khvêsh* et *tan* sont encore indépendants : har kaç u *khvêshci tan* muçtmand uné hvashnûda (*Minokh.* 40, 23) : « chacun et *sa personne* est troublé et non satisfait », c'est-à-dire « chacun est troublé en lui-même ». L'on passe de là, d'une part à *tani khvêsh*, « le corps de soi » : *awaspâr kardan i tani khvêsh* (XXVII, 15) « livrer *son* corps » ; d'autre part à *khvêsh-tan*, expression indissoluble, où le sens propre des éléments est fondu en un sens unique.

III. Pronom possessif.

§ 137. Pronom possessif. — La possession se marquait dans l'ancienne langue, à en juger par le zend, par l'adjectif possessif *ma* à la première personne, *tuva* à la seconde, *uva* à la troisième.

Mais en fait, dans tous les cas où les auteurs des inscriptions auraient pu employer l'adjectif possessif, ils emploient le pronom suffixe : il est à croire que ce n'est pas là pur hasard, et comme l'emploi du pronom suffixe comme possessif est un des traits particuliers du persan, la langue ancienne avait sans doute déjà marché largement dans cette voie.

La possession se marque en persan à l'aide du pronom personnel construit au cas possessif (dit génitif) ou à l'aide du pronom suffixe :

« mon cœur » : *dili man* دل من « le cœur de moi » ; ou *dil-am* دلم.

Ainsi dans les inscriptions, « mon armée » se dit « l'armée de moi » *kâra hya mana*, ou *maiy kâra* ; c'est la tournure moderne.

Pour la périphrase possessive *az ân* از آن, voir § 140.

IV. Pronom démonstratif.

§ 138. Pronom *în*. — Nous avons déjà vu les principaux pronoms démonstratifs du perse (p. 160) et comment les plus usités ont servi à former le pronom de la troisième personne du persan. Néanmoins il lui en restait un assez grand nombre encore pour fournir au persan l'étoffe de ses pronoms démonstratifs.

Les deux pronoms démonstratifs du persan, qui servent aussi d'ailleurs d'adjectifs démonstratifs, sont :

pour les objets rapprochés : *în* این, celui-ci,
pour les objets éloignés : *ân* آن, celui-là.

Ces pronoms ne paraissent en pehlvi que sous le déguisement zevâresh : *în* est rendu par *zanman* (sur les inscriptions ; chaldéen דנא); *ân* est rendu par *zak* (sur les inscriptions , chald. דך).

Pour l'origine de *în*, on ne trouve point d'indication en perse ni en zend : l'idée qui se présente d'elle-même est que *în* est le représentant d'une forme **aina*, qui serait le sanscrit *ena*, celui-ci.

Le zend, il est vrai, ne connaît point ce thème et le perse ne l'offre pas dans les textes que nous possédons. Mais cela ne prouve pas que le perse ne l'ait pas connu, d'autant moins que sa richesse en fait de démonstratifs lui permettait de laisser *aina* dans l'ombre, et ce n'est que le passage de ces démonstratifs au rôle de pronom personnel qui força le persan de faire monter au jour des couches pronominales plus obscures.

§ 139. Pronom *ân*. Il dérive de *anya*. — *ân* semble être à première vue un représentant du thème *ana*, qui a donné à *ayam* son instrumental, sanscrit *anena*, en zend *ana*, au pluriel *anâish*. Le sens cependant fait difficulté, car *ana* désigne l'objet rapproché, tandis que *ân* désigne l'objet éloigné.

L'emploi, bizarre en apparence, que le zevâresh fait du même pronom *zak* à la fois pour exprimer le démonstratif et pour traduire le mot *anya*, autre[1], prouve que le mot adopté pour rendre l'idée de l'objet éloigné n'est autre que le mot qui signifie *autre* : c'est comme si en français au lieu de « celui-là », on disait « cet autre ». Il y a plus : si l'on se reporte à l'emploi de *aniya* dans les inscriptions perses, on voit déjà poindre le sens et les emplois de *ân* dans les combinaisons où il entre (voir plus bas § 145). Enfin, en zend, *ici* et *là* s'expriment par

1. Il reste encore des exemples de *ân* au sens de « autre » en pehlvi ; ou pour mieux dire, *ân*, durant la période pehlvie, avait les deux sens de « autre » et de « celui-là » ; car *zak* n'est que le zevâresh de *ân*, et *anya* est rendu soit par *zak*, soit par *ân* (lu à tort *hân*). A la longue, pour éviter l'équivoque, on remplaça *ân* au sens de « autre » par *dadigar* (§ 146).

idhaṭca, ainidhaṭca (*Yaçna* LVI, 13, 2 : en zevâresh *letamman, tamman*); la symétrie des deux formes renvoie, pour la base thématique du mot signifiant « là », à une forme *ainî-*, c'est-à-dire *anya.*

A côté de *în* et *ân* restent les débris d'autres thèmes démonstratifs. Nous avons déjà rencontré le pronom *ê*, débris de *aita* (p. 161); reste encore *im* اِم, débris de *ima,* dont l'on trouve en perse les formes suivantes :
Acc. *imam* (m.), *imâm* (f.), *ima* (n.)
Nom. Acc. *imaiy* (m.), *imâ* (n.).

im est resté dans les locutions adverbiales :

امروز *imrôz,* ce jour; c.-à-d. *ima raoca*
امسال *imçâl,* cette année; *imam* **thardam*
امشب *imshab,* cette nuit; *imâm khshapam.*

C'est le même thème, allongé du suffixe *ka,* **imaka,* qui se retrouve dans la forme ايمه *îma.* Le sanscrit ajoute le suffixe *ka* aux thèmes pronominaux (pour exprimer une idée de mépris) :

râjakâ id *anyake yake* sarasvatîm anu (*RV.* VIII. 21, 18) :
« Ce sont des roitelets tous les autres le long de la Sarasvatî ».

§ 140. Construction du pronom démonstratif. — Le pronom démonstratif, variable en perse comme tous les thèmes nominaux et pronominaux, n'est variable en persan que quand il est réellement pronom; adjectif, il est invariable comme tout adjectif. On dit *înân,* ceux-ci; *ânân,* ceux-là; *înhâ, ânhâ :*

înha çefîd *uânhâ* çiyâh and :
« Ceux-ci sont blancs, ceux-là sont noirs ».

ânânki qebl az mâ mê bûdand :
« *Ceux* qui vivaient avant nous ».

Si pourtant il s'agit d'objets inanimés, on peut garder le singulier : harki *ân* dârad هركه آن دارد, ou : har ki *ânhâ* dârad هر كه آنها دارد «quiconque possède ces choses».

En pehlvi *ân* et *în* (zevâresh *zak, zanman*) sont absolument invariables :

cirâ mardumân *iñ cihâr thish* yashân pa dâsha vêsh âwâyad minîdan *iñ* kamtar mineñd (*Minokh.* XVIII, 2) :

« Ces quatre choses auxquelles il faudrait tant songer comme avertissements, pourqui les hommes y songent-ils si peu»? Le second *iñ* serait variable en persan.

Emploi possessif de *ân*. — Le pronom démonstratif *ân* sert à former une locution possessive :

ازآن *azân ; azâni man* signifie mien, litt. de ce qui est à moi
» *tu* » tien, » » toi
» *ô* » sien, » » lui.

gâvî azâni Barahman bar âvurdand كاوى ازآن برهمن بر آوردند « On amena un bœuf appartenant à un Brahmane » (litt. de ce qui est à . .); *puçarî azâni* în malik پسرى ازآن اين ملك « un fils de ce roi ».

Il ne faut pas rapprocher cette tournure de l'anglais *a friend of mine, a son of his; ân* ne se rapporte pas à l'ensemble des objets possédés dont l'on désignerait *un* en particulier. *Puçarî azâni malik* n'est pas « un fils d'entre *ceux* du roi » ; c'est « un fils d'entre ce qui appartient du roi » et *ân* est neutre indéfini. Aussi anciennement s'emploie-t-il seul sans *az* pour désigner la possession. Voici un exemple de Firdousi qui combine les deux expressions :

çari arjmandân ujân *âni tu'st* سر ارجمندان وجان آن توست
na sultân ki ân bûm u barr *zâni ô'st* نه سلطان كه آن بوم و برّ زآن اوست

«Les têtes et les âmes des héros sont à toi, non au sultan à qui appartiennent ces terres et ces continents ».

Cet emploi de *ân* n'était pas borné à l'emploi possessif; il servait aussi en pehlvi à introduire un objet : *ã i* pâdishâhî (*Minokh.* XV, 12), la royauté, litt. « ce qui est la royauté ».

Expression de l'indéfini *on*. — Le sujet indéfini *on* se rend en persan par la 3e personne du pluriel, avec le sujet « les hommes » مردمان, exprimé ou sous-entendu :

nadahad mardi hôshmand javâb ندهد مرد هوشمند جواب
magarângah kazô çavâl kunand مگرآنكه كزو سوال كنند

« L'homme de sens ne répond pas *qu'on ne l'interroge* (litt. qu'ils ne l'interrogent) ».

Pehlvi : u ã ca i pâdishâhî râ *goêñd* (*Minokh.* XV, 12) « et quant à la royauté, *on dit* », litt. « ils disent ». — ã ca yash *âmôzheñd*

(XXVI, 6), « ce *qu'on* lui enseigne ». Quand il s'agit d'un texte cité, le pehlvi a le singulier : pun dîn yemalalunît « *il dit* dans l'Ecriture » pour « il est dit ».

Le zend employait de même le pluriel :
mânayen ahê yatha, on dirait, littéralement : «*ils assimileraient* cela à . . .»

Le persan exprime parfois la même idée par la 2[e] personne du conditionnel : *tu gûyî* تو گوئی, *tu guftî* تو گفتی, « tu dirais, tu aurais dit ».

V. Pronoms relatifs, interrogatifs, indéfinis.

A. §§ 141—144. Pronoms relatifs.

§ 141. Pronoms relatifs du perse, *hya* et *ka*. — L'ancienne langue avait deux relatifs : *hya* et *ka*; *hya* était le relatif de l'objet déjà suffisamment défini, *ka* de l'objet non suffisamment défini. Exemples :

1° Auramazdâ vazarka *hya mathishta bagânâm* hauv Dârayarum khshâyathiyam adadâ (Persépol. H. 1) :
« Le puissant Auramazdâ, (qui est) le plus grand des dieux, a fait Darius roi ».

iyam dahyâush Pârça tyâm manâ Auramazdâ frâbara *hyâ* naibâ uvaçpâ umartiyâ (*ibid.* 7) :
« Cette contrée de Perse qu'Ormazd m'a donnée, (qui est) belle, bonne en chevaux, bonne en hommes ».

ima tya akunavam (*Beh.* IV, 40) :
«Voilà ce que j'ai fait».

kâra hya manâ avam karam tyam hamitriyam aja vaçiy (I,25) :
«Mon armée battit complètement l'armée rebelle».

Gaumâta hya Magus « Gaumâta, le Mage ».

2° *tuvam kâ* khshâyathiya hya aparam [1] ahi (*Beh.* IV, 37 et pass.) :

1. *hya aparam,* dans la suite; litt. *quod posterum;* en zend *aparacit* (*Y.* IX, 8).

«Toi qui seras roi dans la suite».

tuvam kâ hya aparam imâm dipim patiparçâhy (*ibid.* 41):

«Toi qui dans la suite liras cette inscription».

Il y a entre *hya* et *ka* à peu près la même différence qu'entre *who* et *that* en anglais.

§ 142. Le relatif *hya (i)* en pehlvi. — L'emploi de *hya*, réduit à *i*, comme pronom relatif, s'est poursuivi longtemps en pehlvi : *i*, devenu en persan uniquement le relatif de possession *(izâfet)* et le relatif de qualification *(kesra descriptif)*, est encore en pehlvi un relatif dans toute l'étendue du terme, et ses deux emplois persans ne sont que deux cas spéciaux d'un emploi plus général.

Ainsi, à côté de l'*i* izâfet comme:

pîm *i* gôspeñdã u gâvã (*Minokh.* XVI, 20):

«Le lait des bestiaux et des troupeaux».

zâishn ca *i*[1] farzandã (*ibid.* 12):

«La naissance des enfants».

khard *i* mard (*ibid.* 21):

«L'intelligence de l'homme».

râh *i* Yazdân (*ibid.* XV, 23):

«La voie de Dieu» ;

à côté de l'*i* descriptif comme:

gôhar *i* nêk u vad (*ibid.* 20):

«Le bon et le mauvais caractère».

varun *i* avârûn (*ibid.* 21):

«La passion mauvaise».

Aharman *i* darvañd (*ibid.* 65, 15):

«Ahriman le démon» ;

on trouve encore le *i* relatif employé, soit comme sujet, soit comme régime, soit comme conjonctif:

1° *i* relatif, sujet : dastûrã *i* pa iñ dîn dânâtar . . . bûd heñd (I, 43):

«Les Destours qui étaient les plus savants dans la loi».

1. *i*, quoique *izâfet*, est encore visiblement relatif dans cet exemple, puisqu'il est séparé du substantif.

nêki *i* ô mardumã raçed (I, 46):
« Le bien qui arrive aux hommes ».

hvareshn *i* pa dôzhakh parvârd eçted (II, 190):
« La nourriture qui est produite dans l'enfer ».

êshã duâzdah akhtar *i* ezh dîn duâzdah spâhvad guft eçted (XII, 5):
« Ces douze étoiles qui ont été appelées par l'Écriture les douze généraux ».

ît *i* pun girân ranj hamâi vadard (*Ard. Vîr.* XVI, 4):
« Il y en a qui passaient avec lourde peine ».

ît *i* khvârihâ vadard havmand *(ibid.)*:
« Il y en a qui passaient aisément ».

2° *i* relatif, régime : hvareshn*i* mardumã hvarẽnd (*Min.* XVI, 2):
« La nourriture que les hommes mangent ».

vaçtrag *i* mardumã padmôzhẽnd *(ibid.)* :
« Le vêtement que les hommes revêtent ».

ã *i* guftau u kardan awâyad akard mâned (*Minokh.* XVII, 58):
« Ce qu'il faut dire et faire reste non fait ».

ã kerba *i* mard anâgâhihâ kuned (*ibid.* I, 26) :
« Les bonnes œuvres que l'homme fait sans le savoir ».

3° *i* conjonctif : andâ ã *i* kashã[1] hvareshn tuã hvardan (*Minokh.* XVI, 5) :
« Jusqu'à ce qu'ils puissent manger ».

Avec pronom suffixe : Ce pronom peut, dans tous ses emplois, prendre le pronom suffixe comme le fait le substantif :

yam = *i*-am, que moi
yat *i*-at, que toi
yash *i*-ash, que lui.

En zevâresh, *i* étant représenté par ڊ, l'araméen ד *di,* qui est la forme ordinaire du relatif et sert aussi de signe du génitif, l'on a :

1. Pléonasme : «que» est rendu deux fois, d'abord par *i*, puis par *ka*.

zi-am	= paz.	*yam*
zi-at		*yat*
zi-ash		*yash.*

1° Exemples : *y-am,* zev. *zi-am :*

iñ ci vâd haçt *yam* hargizhi ca pa gêthî vâd i édun hubôi ô mâlishn né mad (*Min.* II, 142) :

Littéralement : « Quel vent est celui-ci, *que à moi,* jamais dans le monde vent de tel parfum en contact n'est venu » ?

garzishn va kâlâ zak yatûnt *i zyam* pun hanâ dâsht (*Ard. Vîr.* LIII, 4) :

« Tel gémissement et telle voix vint, *que je* pensai . . ».

Dans ces deux exemples *i* est conjonctif. Dans le second il est deux fois exprimé, une fois en pehlvi, une autre en zevâresh.

2° *y-at,* zev. *zy-at :*

humat u hûkht u hvaresht, *yat* minîd u guft u kard (*Minokh.* II, 136) :

« Les bonnes actions, les bonnes pensées, les bonnes paroles *que tu* as pensées, dites et faites » (cf. *ib.* 178).

é *yat* pa dârishn i tan . . . purçîd (*ib.* 196) :

« *Ce que tu* as demandé quant à la préservation du corps ».

u ãñ *yat* mainyô u géthî râ purçaê (L, 29) :

« Et *ce que tu* demandes quant au monde spirituel et au monde matériel ».

frashn *zi-at* purçam râçt barâ vajâr (*Gôshti Fryân* I, 23) :

« La question *que* je *te* demande, réponds y droit ».

3° *y-ash,* zev. *zy-ash :*

u hamôîn gunâh u bazha *yash* pa gêthî kard (*Minokh.* II, 160) :

« Et toutes les fautes et tous les crimes *qu'il* a commis dans le monde ».

har kaçã . . . veh dâred *yash* âmôzhashn pa kêsh awar bûd eçted (XIII, 13) :

« Chacun regarde cela comme bon ce *sur quoi* a été fondé *son* enseignement en religion ».

u ezh hvâçta *yash* haçt (XV, 24) :

« Et de la fortune *qui* (est) *à lui* » (cf. XXV, 4).

an ca *yash* âmôzeñd nê padîred (XVI, 6) :
« Il ne reçoit pas *ce qu'*on *lui* enseigne ».

Çalm u Thôzh *i yash*[1] nyâk bûd (XXVII, 42) :
« Çalm et Thôzh *qui* étaient *ses* grands oncles ».

cuñ ã *yash* pa fradumî brehînîd udâd (VIII, 16) :
« Comme celui (le monde) *qu'il* a créé et fait au début ».

harviçp zak *zi-ash* pun zîvandakîh dar ahvân (*H. N.* II, 6) :
« Tout cela *qui est* en vie dans le monde » (traduction du zend vîçpem imaṭ *yaṭ* jvô añhush).

êshã mardumã *yashã* pa dânâi avîrtar minîd (*Minokh.* I, 36) :
« Les hommes *qu'il* pensait supérieurs en sagesse ».

iñ cihâr thish *yashã* pa dâsha vêsh awâyad minîdan (XVIII 2,) :
« Ces quatre choses *auxquelles ils* (les hommes) devraient faire attention comme signes ».

ã khîn *yashã* pa awazadan i Eraz zâd (XXI, 25) :
« La haine *qui leur* naquit par le meurtre d'Eraz ».

ît *zi-ashân* vadardan lâ tuvân (*Ard. Vîr.* XVI, 4) :
« Il y en a *qui* ne peuvent passer ».

§ 143. Pronom relatif *ka*. — Le persan laissa tomber ce pronom *i*, quand il l'eut réservé aux rapports de génitif et de descriptif (§§ 101, 114); il dit : puçar *i* man, filius *qui* mei; shâh *i* buzurg, rex *qui* magnus; mais il ne dirait plus : shâh *i* buzurg *açt* « rex *qui* magnus *est* ».

Déjà dans les textes pazends, au lieu de *i* on trouve souvent *ka,* pour répondre au zevâresh *man.* C'est le relatif déterminant (p. 174) du perse, *ka,* devenu le relatif usuel du persan.

La prononciation du pronom كه *ki,* écrit quelquefois كى, laisse supposer que ce n'est pas de la forme en *a,* ou du moins de cette seule forme, que dérive le pronom moderne. Il réunit en lui les fonctions d'interrogatif et de relatif, et comme le relatif perse était *ka,* il est probable que l'interrogatif était fourni par un thème différent, le thème en *i,* celui qui a donné le sans-

1. Le texte pehlvi portait sans doute *i ziash* وىكى, c'est-à-dire le pehlvi du relatif *i* et son zevâresh *zi.* Le transcripteur parsi a reproduit le pléonasme.

erit *kim* « quoi ? » En fait, les transcriptions parsies distinguent avec assez de précision une forme *ka*, plus spécialement réservée au relatif, et une forme *ke ki*, plus spécialement réservée à l'interrogatif.

§ 144. Construction du pronom relatif régime : en persan. — Dans l'ancienne langue, la relation que soutenait le pronom relatif était marquée par le cas, puisque le pronom se déclinait comme un substantif : Mithrem *yênhê* dareghâciț bâzava (*Yt.* X, 104), « Mithra de qui les longs bras ».

L'expression du génitif pronominal dans la langue moderne n'est plus possible par le procédé normal, qui consisterait à répéter le pronom relatif devant lui-même sous la forme *i*.

Le rapport du génitif s'exprime, à la façon sémitique, en mettant le pronom suffixe après le mot possédé :

moi dont le père :	man	ki	padar-am		م	پدر	که	من
toi »	tu	»	»	-at	ت-	»	»	تو
lui »	ô	»	»	-ash	ش-	»	»	او
nous »	mâ	»	»	-am-ân	مان-	»	»	ما
vous »	shumâ	»	»	-at-ân	تان-	»	»	شما
eux »	îshân	»	»	-ash-ân	شان-	»	»	ایشان

ki est ici pure conjonction : moi *que* mon père.

Cette tournure n'est point, comme on l'a dit souvent, une imitation de la construction sémitique, à laquelle il est très vrai qu'elle est identique (אתה אשר אביך; אנכי אשר אבי etc.); elle est sortie des nécessités mêmes du système des formes persanes et a ses racines dans l'ancienne langue. Soit à exprimer en perse cette idée : « le roi dont le trône » : on disait probablement hauv khshâyathiya *kahyâ* gâthush ; mais, quand la déclinaison de *ka* eut disparu et qu'il se fut réduit à un indéclinable, il n'y eut d'autre ressource que d'employer le pronom suffixe de la troisième personne, et il est même possible que de tout temps l'on ait dit :

hauv khshâyathiya *kashaiy* gâthush ;
de là : *shâh kash gâç ;* — d'où, dans la période persane :
ân shâh *ki gâhash* آنشاه که گاهش.

Construction du pronom relatif régime *en zend*. — Déjà le zend offre des exemples de cette tournure :

arezûrahê grîvaya *yaṭ ahmya* daêva hañdvareñti (*Vd.* III, 7):
«au cou d'Arezûra *où* accourent les bandes de démons»;
litt. *que là* : *yaṭ ahmya* au lieu de *yahmya*; *quod illo,* au lieu de *quo.*

tãm zãm... *yaṭ ahmi* çpânaçca naraçca para iritheñti (*Vd.* VI, 3; 4):
«la terre sur laquelle (littéralement : que sur elle; *yaṭ ahmi,* au lieu de *yahmi*) meurent des chiens ou des hommes».

C'est cette tournure *yaṭ ahmya* que l'on a dans les phrases comme : na mardaçt ân *ki dar vay* mardumî nîçt, نه مردست آن که دروی مردمی نیست : «ce n'est pas un homme celui en qui n'est point de vertu» (litt. *que en lui*).

Même au nominatif et comme sujet, le relatif peut se faire suivre du pronom de la 3e personne:

har*ki* ô dar bandi ârâyish bavad, هر که آو در بند آرایش بود.
«Quiconque (il) est dans le lien de la parure».

La langue répond ici au même besoin de précision qu'au temps où elle faisait suivre même le sujet direct du pronom de la troisième personne :

1 martiya Atrina nâma . . . hauv udapatata (*Behist.* I, 74)
«Un homme nommé Atrina . ., *il* se révolta» (cf. *ib.* 78).

Le datif et l'accusatif s'expriment en général par *râ* را, comme pour les substantifs :

har kirâ dushman pêsh açt, هر کرا دشمن پیش است :
«Quiconque a un ennemi devant lui»; littéralement «tout homme à qui l'ennemi est devant».

ân kirâ pâdishâh byandâzad, آن کەرا پادشاه بیاندازد :
«Celui que le roi rejette».

B. Pronoms interrogatifs.

§ 135. Pronoms interrogatifs. — Le persan a double interrogatif : که *ki* et چه *ci,* ce dernier réservé exclusivement aux choses. — Pour *ki,* cf. § 143.

چه *ci* est le représentant du thème *ci,* latin *qui* (dans *quid quis*), lequel en sanscrit ne paraît que dans l'enclitique *cit,* qui transforme l'interrogatif en indéfini (*kaç-cit* quelconque), mais qui en zend s'emploie aussi indépendamment et avec le sens interro-

gatif comme en latin : *cish*, qui? *mâ cish*, ne quis! *yô cish*, quicunque.

Ce thème interrogatif paraît une fois en perse, *ciykaram*, combien! (p. 150) et plusieurs fois comme enclitique à la façon sanscrite.

Le double emploi de كه semble avoir réagi sur چه, qui cumule la valeur relative avec la valeur interrogative. Mais son emploi est limité au cas où il est déterminé par un démonstratif précédent, *ân* cela, *har* tout, ce qui donne à penser qu'il est dans ces expressions le représentant direct de l'ancien enclitique. Ainsi آنچه *ânci* «ce qui» dériverait d'une forme perse, *aniyaçciy* : or, l'on rencontre précisément cette forme dans les inscriptions avec un sens très proche de celui d'*ânci* : *aniyaçciy* vaçiy açtiy kartam, *ava* ahyâyâ dipiya naiy nipishtam : littéralement : «d'*autres choses quelconques* ont été faites par moi en grand nombre, je ne *les* ai pas écrites sur cette inscription» (*Beh.* IV, 46) : il n'y avait qu'un pas à faire pour passer de là au sens de «les choses que» *ânci*.

Les anciens poètes emploient au sens de *ki* كه le mot *kujâ* کجا et ils disent آنكجا *ânkujâ* pour *ânci* «ce que»; چنانکجا *cunânkujâ* pour *cunânki* «de façon que»; ازآن کجا *azân kujâ* pour *azân ki* «depuis que».

Kujâ est formé de *ku*, thème interrogatif parallèle à *ki* (zend *ku-dâ*, quand; *ku-thra*, où; *ku-tha*, comment; *ku-dô*, unquam; *kva*, où) et de *jâ* جا, lieu; *kujâ* signifie où? et s'emploie isolément dans ce sens : en composition il est indéterminé : «en quelque lieu»; *ân kujâ* signifie donc littéralement «cela en quelque lieu» et l'interrogatif *kujâ* prend ici absolument le sens enclitique du *cit* sanscrit, devenu le *ciy* perse.

Les autres interrogatifs étaient :

z.	*katâra*,	lequel des deux?
	**katâma*,	lequel de plusieurs?
	cvant,	combien?
	kadha,	quand?

Katâra donne en pehlvi ولمار *katâr*, qui a disparu en persan.

**Katâma* est en pehlvi ولمام *katâm*, d'où le persan كدام *kadâm*. Précédé d'un indéfini, il est réduit à la valeur du *ci* enclitique : هیچ كدام *hîc kadâm*, aucun; هر كدام *har kadâm*, quiconque.

**cuvanṭ*, zend *cvanṭ* (latin *quant*-us), a perdu le *v* au passage du perse au pehlvi (p. 110) : phl. [pehlvi], persan چند *cand*, combien?

**kadâ*, z. *kadha*, est devenu régulièrement کی *kai* (p. 71).

C. Indéfinis.

§ 146. Indéfinis. — Perse *kaçciy* (z. *kaçciṭ*), formé de l'interrogatif *ka* (sanscrit *kas*) et de l'enclitique qui le rend indéfini, *ciy; kaçciy* signifie « un quelconque » : naiy âha martiya . . . *kaçciy* « il n'y avait pas un homme quelconque » (*Beh.* I, 49).

De là le persan کس *kaç* « quelqu'un »; avec la négation, « personne ».

Comme *ciy* est le neutre de *ka*, *cishciy* est le neutre de *kaçciy*; il est formé de *cish* interrogatif (masculin, devenu forme générale) et de l'enclitique indéfini *ciy*. Exemple :

Kaçciy naiy adarshnaush *cishciy* thaçtanaiy (*ib.* I, 53) « *personne* n'osait dire *quelque chose* ».

Cishciy est devenu en pehlvi *cish* [pehlvi], transcrit par erreur en pazend *thish* (p. 39); la forme persane est *cîz* چیز, soit par adoucissement du *sh*, soit qu'à côté de la forme *cish-ciy* il y eût une forme **cici* ou **cica*, formée directement du thème ou assimilée de *cishciy* au profit du *c*; quoi qu'il en soit, cette forme *cica* existe en zend à côté de *cishca* et il n'y a rien d'improbable à ce que le perse l'ait possédée.

Le persan a un indéfini ایچ *îc* ou هیچ *hîc*, « aucun »; en pehlvi [pehlvi], transcrit en parsi *hêc hêci*; le *ê* du parsi nous renvoie à un primitif en *ai*, zend *aê*-; nous avons déjà reconnu plus haut dans *ê* (p. 161) le débris du thème pronominal *aêta*; *hêc* est donc **aêta-ciṭ*.

Tout se dit en perse *haruva*, z. *haurva* (sscr. *sarva*); et *viçpa*, *viça*, z. *vîçpa* (sscr. *viçva*).

Le pehlvi a combiné les deux pronoms : *harviçp*, [pehlvi]. L'on trouve aussi *harviçt* [pehlvi], qui n'est d'ailleurs qu'une simple altération phonétique de *harviçp*, parallèle à celle, par exemple, du zend *Bûshyâçta* devenu *Bûshâçp*; peut-être a-t-on voulu donner au mot une apparence de superlatif; de là aussi le suffixe *în* qu'on y ajoute : *harviçtîn*, [pehlvi] (cf. § 109).

Le pehlvi possède aussi le pronom *har* [pehlvi] isolé; il ne possède pas le pronom *viçpa* isolé.

Le persan a perdu *viçp* comme le pehlvi; il a perdu le pronom combiné *harviçp* : il n'a plus que *har* هر.

Un autre mot pour « tout » était *hama* : *hamahyahya tharda*, de toute espèce. *Hama*, avec le *k* pehlvi des anciens thèmes en *a*, est devenu *hamak*, ۳و; de là le persan *hama*, همه.

Hama en composé signifiait « le même » : *hama-pitar*, qui a même père : sous cette forme il devient le *ham-* des composés persans, هم.

Autre se disait *aniya* : « Pârça uta Mâda uta *aniyâ* dahyâva », « la Perse et la Médie et les autres provinces » : mais *aniya* ayant passé au sens de démonstratif, « celui-là » (p. 171), la langue dut se créer un procédé nouveau pour exprimer l'idée de *aniya* : elle utilisa le mot signifiant second **duvitiyakara*, ph. *datîgar*, pers. *dadîgar dîgar* ددیگر دیگر, qui, au sens de « second », fut remplacé par un ordinal de formation secondaire (p. 150), *duvum*, formé directement de *du*.

Quelque se dit en persan اند et چند, *and* et *cand* : *cand* est, comme on l'a déjà vu (p. 182), le zend *cvanṭ*, combien; mais l'emploi est plus large : چند روز *cand rôz* signifie à la fois *combien de jours?* et *quelques jours*, ce dernier emploi dérivant sans doute de la construction de *cvanṭ* en corrélation : *cvanṭ yavaṭ*, autant que, en persan چند که *cand ki*; *cand rôz* a pris le sens de *quelques jours*, par le sens intermédiaire *autant de jours*.

Le primitif de *and* اند ne se retrouve pas en zend : on en a rapproché *avañṭ*, autant; mais il est douteux que *avañṭ* eût donné *and*, il eut donné *ônd ûnd*, comme *ava* a donné *ô û* : *and* suppose un perse *ant-* formé du thème *a* de la même façon que *avanṭ* l'est de *ava*, que *cvanṭ* l'est de *cu*.

De اند est formé, par le suffixe diminutif *ak*, le mot *andak* اندک, un peu (§ 220).

CHAPITRE V.

Le verbe.

I. Le verbe perse.

§ 147. Le verbe perse. — Le verbe perse appartient à l'ancien système indo-européen, c'est-à-dire qu'il distingue deux classes de temps, les temps spéciaux et les temps généraux; *les temps spéciaux*, qui intercalent entre la racine et les désinences une caractéristique qui varie avec les verbes; et les *temps généraux*, qui joignent directement la désinence à la racine.

Les *temps spéciaux* sont :
l'indicatif présent et le subjonctif, — l'imparfait, — l'impératif, — le potentiel, — le participe présent.

Les *temps généraux* sont :
l'aoriste, — le futur, — le parfait, — le participe passé, — l'infinitif.

Le verbe perse distingue cinq voies : l'actif, — le moyen, — le passif, — le désidératif, — le causal.

Il distingue les désinences des temps dits *secondaires* de celles des temps dits *primaires*, les premières étant écourtées des secondes.

Toutes ces formes ne se rencontrent pas dans les textes perses que nous possédons : mais la langue les possédait toutes : cela ressort de l'analogie du zend et des traces laissées dans le verbe persan.

§ 148. Caractéristiques de classes dans le verbe perse. — Les caractéristiques de classes dont l'existence en perse se laisse reconnaître, soit directement, soit indirectement, sont les suivantes :

1° caract. *a*, répondant aux verbes sscr. de la 6e classe du sanscrit :

barantiy.

2° *a*, avec renforcement de la racine ; 1re classe du sanscrit :
gaubatai, de *gub*, il dit ; *abara*, de *bu*, il fut.

3° *ya* ; 4e classe du sanscrit :
yadiy *maniyâhy*, si tu penses.

4° *aya*, avec renforcement de la racine ; 10e classe du sanscrit :
dârayâmiy, je possède, de *dar*
apa-gaudayâhy, que tu caches, de *gud*
a-garbaya, je pris, de *garb* ;
c'est la formation du causal.

5° redoublement ; 3e classe du sanscrit :
**(h)içtâmiy*, je me tiens, de *çtâ*
adadâ, il donna, de *da*.

6° *nu* ; 5e classe du sanscrit :
kunavâhy, que tu fasses, de *kar*
varnavâtiy, qu'il croie, de *var*.

7° *nâ* ; 9e classe du sanscrit :
a-dânâ, il savait, de *dâ*
a-dinam, je pris, de *di*.

Ajouter à cela la conjugaison directe, 2e classe du sanscrit, qui joint les terminaisons directement à la racine :
ahy, tu es
açtiy, il est, etc.

Nous reconnaîtrons plus tard que le perse avait une classe inconnue au sanscrit, celle des verbes grecs en -τω (§ 163).

§ 149. Temps et voies. — Exemples de temps.

1° Temps spéciaux.

A. Actif :

Indicatif présent : *barantiy*, ils portent
gaubataiy, il dit
dârayâmiy, je possède
jadiyâmiy, je prie
açtiy, il est.

Subjonctif, formé par intercalation d'un *a* devant la désinence :
kunavâhy, que tu fasses
maniyâhy, (si) tu penses
varnavâtiy, qu'il croie.

Imparfait :	*a-kunavam,* je faisais, je fis	
	a-bara, il porta	
	a-raçam, je vins	
	a-shiyava, il alla.	
Impératif :	*parikara,* garde!	*parâ-idi,* va!
	dadâtu, qu'il donne!	*parâ-ita,* allez!
	pâtu, qu'il protège!	*jata,* battez!
	dîdiy, regarde!	
Potentiel :	*biyâ,* soit!	
Participe présent :	(**barant,* portant).	

2° Temps généraux.

Aoriste :	*pati-âisha,* il alla;	*âisha,* il alla.
Parfait potentiel :	*ca-khr-iyâ,* il aurait fait.	
Infinitif :	*thaçtanaiy,* dire, de *thaç*	
	cartanaiy, faire, de *kar.*	
Participe passé :	*kartam,* fait, de *kar*	
	ni-pishtam, écrit, de *ni-pish*	
	parâ-itâ, allés, de *parâ-i.*	
Futur :	(**bavishyati,* il sera).	
***B.* Moyen :**	*gaubataiy,* il se dit.	
	patiyakhshaiy, je surveille.	
	âdarshaiy, je me rendis maître.	
	ham-atakhshiy, j'effectuai.	
	ud-apatata, il se souleva.	
	agaubata, il dit.	
	abaranta, ils portaient.	
	varnavatâm, qu'il croie!	
	patipayauvâ, protège!	

***C.* Passif,** caractérisé par le suffixe *ya* comme en sanscrit, avec désinences moyennes ou actives :

akunav-ya-tâ, était fait.
athah-ya, était dit.
thah-yâ-mahy, nous sommes appelés.
a-dâr-iy, fut possédé.

Moyen avec sens passif :
a-nayatâ, il fut conduit.
a-garbâyatâ, il fut pris.

D. **Désidératif :** point d'exemple perse.
zend : *mimarekhshâitê*, qu'il veuille faire périr !
Cf. § 195.

E. **Causal**[1] **:** renforcement de la racine et caractéristique *aya :*
apagaudaya, cacher (§ 158).
zend *çrâvayaṭ,* il fit entendre, il chanta.

§ 150. Désinences. — Les désinences sont à l'actif :

primaires	sing. 1°	mi :	*dârayâmiy,*	pl. mahi :	*thahyâmahy*
	» 2°	hi :	*ahy*		
	» 3°	ti :	*tarçatiy*	anti :	*barantiy*
secondaires	sing.	am :	*araçam*	pl.	
		a :	*araça*	a[n] :	*abara[n]*
		sh :	*adarshnaush*	sa :	*adurujyasa.*
impératif	sing. 1°	(am) :	*(tarçam)*		
	» 2°	a, di :	*ararâda, dîdiy*	ta :	*jata*
	» 3°	tu :	*baratu, pâtu, dadâtu.*		

Les désinences sont au moyen :

primaires	sing. 1°	—		pl.	—
	» 2°	—			—
	» 3°	taiy :	*gaubataiy*		—
secondaires	sing. 1°	i :	*adâriy*	pl.	—
	» 2°		—		—
	» 3°	tâ :	*akunavyatâ*	ntâ :	*akunarantâ.*

II. Ce qui reste du verbe perse en persan.

§ 150. Ce qui reste du verbe perse en persan. — De tout cet édifice le persan n'a conservé que deux choses :

1° la division des temps en temps spéciaux et temps généraux ;

2° le système des désinences primaires.

1. Ou dénominatif.

Il a laissé tomber le principe des classes et des caractéristiques, tout en gardant mécaniquement l'empreinte du système ancien, d'où une série d'irrégularités apparentes.

Il a laissé tomber la distinction des trois voies, dont la fonction a été remplie par des procédés syntactiques.

Il a perdu tous les temps secondaires qui ont été remplacés par des formations nouvelles, tirées du participe passé combiné avec l'auxiliaire.

Il a gardé le système des désinences primaires.

Il a gardé des temps spéciaux, quatre temps : l'indicatif présent (dit aoriste), — le subjonctif, — l'impératif, — le participe présent; il a gardé des temps généraux, deux temps : le participe passé et l'infinitif.

Prenons pour spécimen le verbe *burdan* بردن, porter, qui aurait été en perse *bartanaiy*.

Voici les temps anciens du verbe persan, j'entends ceux qui représentent directement des temps perses (indicatif présent, subjonctif, impératif; participes, infinitif) : je mets en regard les formes théoriques du verbe perse.

§ 152. — Temps anciens du persan.

Indicatif présent ou Aoriste.

1° *baram*	برم, je porte	p. *barâmi*
2° *barî*	بری, tu portes	*barahi*
3° *barad*	برد, il porte	*barati*
1° *barîm*	بریم, nous portons	*barâmahi*
2° *barîd*	برید, vous portez	*barata*
3° *barand*	برند, ils portent	*baranti*

Subjonctif.

3° *barâd*	براد, qu'il porte	*barâti*

Impératif.

2° *bar*	بر, porte!	*bara*

Participe présent.

baranda	برنده, portant	*barant*

Infinitif.

burdan	بردن, porter	*bartanaiy*

Participe passé.

burda	برده, porté	*barta.*

De ces formes, celles du subjonctif, de l'impératif et de l'infinitif, dérivent régulièrement des formes du perse, sans autre altération que celles qu'exige la phonétique. Celles des participes présent et passé dérivent de la forme perse augmentée, suivant l'analogie des formes nominales, du suffixe *ka* (ph. *ak* و, persan *a* ه; § 216).

§ 153. Désinences de l'indicatif présent en persan; en pehlvi. — Des formes de l'indicatif, deux sont absolument régulières; ce sont les deux formes de la troisième personne, *barad* et *barand;* à la rigueur *baram* peut être abrégé de *barâm* et *barê* venir de **barahi,* **barai;* mais *barîm barîd* ne s'expliquent pas par les formes anciennes.

Adressons-nous au pehlvi : ses désinences sont les suivantes :

1°	*êm*
2°	*ê*
3°	*êt*
1°	*êm*
2°	*êt*
3°	*ênd.*

Les désinences pehlvies sont celles de l'ancien thème du causal (thème en *aya*). — On voit que l'irrégularité apparente de la première et de la seconde personne du pluriel persan, *barêm barêd,* pénètre ici toute la série des désinences et amène la confusion des deux formes de la première personne entre elles, *êm,* et la confusion de la troisième du singulier avec la seconde du pluriel, *êt.* Comme certainement une pareille confusion n'a pu se produire par voie d'analogie, car la langue a trop grand intérêt à distinguer les formes pour les confondre à plaisir, il faut que cette confusion tienne à une modification du thème même, modification uniforme à toutes les personnes et qui, grâce à la similitude des consonnes de désinence aux deux formes de la première personne *(âmi âmahi),* comme à la

troisième du singulier et à la seconde du pluriel *(ati ata)* aura amené l'identité des désinences mêmes. Or, la forme de cet élément thématique commun, *ê,* nous renvoie à un primitif *ay, aya,* c'est-à-dire au thème du causal. Autrement dit, dans la conjugaison pehlvie le thème du verbe est le thème du causal. Ceci est confirmé par la forme que prend la racine, qui, toutes les fois qu'elle a pour voyelle en perse ou en zend soit *i,* soit *u,* prend en pehlvi la diphthongue *ê* ou *ô,* c'est-à-dire la forme même qu'elle revêt au causal, dont le thème se forme, comme on sait, par le renforcement de la racine et le suffixe *aya : ruc,* raocaya; *ric* raêcaya [1].

Prenons maintenant le présent d'un causal perse, par exemple, *ric raêcaya,* et voyons quelles désinences il doit donner suivant les règles de la phonétique pehlvie :

raêcayâmi	doit donner	*rêj-êm*
raêcayayahi		*rêj-ê*
raêcayati		*rêj-êt*
raêcayâmahi		*rêj-êm*
raêcayata		*rêj-êt*
raêcayanti		*rêj-ênd*

aê se contractant en *ê, aya* en *ê* (cf. p. 107).

Prenons à présent un verbe à thème en *a,* par exemple *bara* :

barâmi devait donner	*bar-am*
barahi	**bar*
barati	*bar-ad*
barâmahi	**bar-am*
barata	**bar-ad*
baranti	*bar-and.*

Cette conjugaison, comme on le voit, présente la même confusion de formes que la conjugaison causale, et pour la même cause, qui tient à la constitution même des désinences primitives et à la loi de la chute des voyelles finales en persan : l'élément qui distinguait les désinences, l'élément vocalique de la fin, tombait, et ne laissait subsister que les éléments consonantiques communs.

1. L'action du thème de causal sur la formation des désinences et des thèmes modernes a été mise en lumière par M. Fr. Müller (Académie de Vienne, 1863).

Cette seconde série de désinences, qui est la forme légitime pour les verbes en *a*, paraît dans les textes pehlvis à côté de la forme causale. Mais celle-ci gagne visiblement du terrain, et cela par le fait même de l'extension du causal au thème de racines qui ne le suivaient pas primitivement. La longue des racines pehlvies comme *tâj* courir, *bâf* tisser, *tâf* chauffer, qui toutes, dans la langue ancienne, avaient la brève, prouve qu'elles avaient passé à la dixième classe et que l'on disait à la fin de la période perse *tâcayâmi* au lieu de *tacâmi*, *tâpayâmi* au lieu de *tapâmi*.

Le perse lui-même offre déjà des exemples de cette affection particulière pour la dixième classe, où il fait entrer des verbes dont le sens n'a rien de causal : *dârayâmi*, je possède; *garbâya-*, prendre; *apagaudaya-*, cacher. Ainsi en zend *tâpaya-*, s'échauffer, etc.

§ 154. Le persan combine les désinences des thèmes en *a* avec celles du causal. — Le persan sortit de la confusion régulière du pehlvi par un coup d'état : il établit un ordre arbitraire dans les désinences en fondant les deux séries en une série unique et en l'appliquant à tous ses verbes, quels qu'ils fussent d'origine, et sans distinction de la différence des thèmes. Il affecta la désinence *am* à la première personne du singulier, où l'appelait ou la maintenait l'analogie du pronom suffixe de la première personne du singulier (p. 157); il choisit la désinence des thèmes en *a* pour les deux formes de la 3[e] personne; celle des thèmes en *ê* pour les autres. La conjugaison de *bar*, par exemple, par la fusion des deux ordres de désinences, devint ce qui suit :

bar-am, désinence de thème en *a* ou formation analogique
bar-ê, thème en *aya*
bar-ad, thème en *a*
bar-êm, thème en *aya*
bar-êd, »
bar-and, thème en *a*.

Disparurent, dans les deux classes, les formes marquées par l'italique :

thème *aya* : *bar-êm*	thème *a* : bar-am
bar-ê	*bar-*

bar-êd	bar-ad
bar-êm	*bar-am*
bar-êd	*bar-ad*
bar-ênd	bar-and.

Un type de désinences uniformes s'imposa donc à tous les verbes, de toute origine, et de tout type, causal ou non. *Pac,* qui appartenait au type en *a,* reçut trois désinences causales; *tac,* qui était passé au type causal *(tâcay),* reçut trois désinences du type en *a.* Mais le changement du type ne réagit point essentiellement sur la formation des temps généraux qui restaient et qui continuèrent à se former de la racine, comme autrefois, mais de la racine allongée quand il y avait eu allongement de la voyelle radicale dans la conjugaison. Par exemple, comme l'infinitif se formait dans l'ancienne langue en joignant la désinence *tanaiy* à la racine, *pac* devait faire **pakh-tanaiy, tac* devait faire **takhtanaiy;* le persan fit de *pac, pakhtan* (*pukhtan,* [illegible]), parce que la racine était restée *pac; paz-ad,* il cuit; mais il fit de *tac, tâkhtan* ([illegible]), parce que la racine était devenue *tâc : tâz-ad,* il court. La régularité de la formation demandait, soit **takhtan,* soit **tâzîdan* de **tâcayitanaiy;* cette seconde formation se produisit en effet, mais sans avoir un sens propre et sans s'opposer à la première.

III. Classification des verbes persans.

§ 155. Classification des verbes persans d'après la différence des deux thèmes d'infinitif et d'aoriste. — Comme les temps nouveaux du persan (§§ 170 sq.) se forment, les uns de l'infinitif, les autres de l'aoriste, il importe pour conjuguer un verbe persan de connaître ces deux temps. Il suffira souvent de connaître l'infinitif pour connaître l'aoriste : c'est dans le cas des verbes à infinitif de forme causale, c'est-à-dire des verbes qui font leur infinitif en *îdan (*ayitanaiy),* car il suffit de supprimer cette désinence pour se trouver en face du thème d'aoriste : par exemple, l'infinitif *purç-îdan* suppose un thème *purç* à l'aoriste. Mais souvent, et c'est le cas avec les verbes les plus usités, avec ceux qui constituent le vieux fonds de la langue, l'infinitif ne révèle pas le thème de l'aoriste, parce qu'il arrive,

soit que le verbe ait appartenu à une des classes à caractéristique spéciale, soit que la racine se termine par une consonne dont la rencontre avec le *t* de l'infinitif amène le jeu de lois phonétiques qui l'altèrent et lui donnent là une forme différente de celle qu'elle a devant les voyelles de désinence de l'aoriste.

Exemple du premier cas : *kardan* کردن, faire, qui a pour thème d'aoriste, non pas *kar-*, mais *kun* کن, parce que dans l'ancienne langue la racine *kar* était aux temps généraux *ku-*, avec caractéristique *nau* : on disait *kar-ta*, fait, et *ku naumi*, je fais.

Exemple du second cas : *tâkhtan* تاختن, courir; le thème d'aoriste n'est pas *tâkh*, car le *kh* doit sa naissance à la rencontre d'une palatale avec la consonne forte *t* ; la racine est *tac*, qui, devant les voyelles de désinence d'aoriste, s'affaiblit en *z* et donne *tâz-am* en regard de *tâkhtan*.

Ces deux classes de verbes qui constituent les verbes dits irréguliers du persan se subdivisent, la première selon la caractéristique de la racine, la seconde selon la consonne finale primitive.

A. Verbes a caractéristique.

§ 156. Caractéristiques de classe restées en persan :
1° caractéristique *a*, avec renforcement de la racine (§ 157).
2° caractéristique *ya*, (§ 159).
3° verbes redoublés, (§ 160).
4° caractéristique *nu*, (§ 161).
5° caractéristique *nâ*, (§ 162).

Nous laissons de côté les verbes en *a* sans renforcement et ceux en *aya* qui forment la classe régulière.

Nous y ajoutons deux classes : celle du *causal ancien* (§ 158) et celle de la caractéristique *t* (τύπ-τ-ω ; § 163).

§ 157. Verbes à caractéristique *a*. — 1° Verbes à caractéristique *a*, avec renforcement de la racine :

bû-dan بودن, être (zevâresh *yahvûntan*) p. **bû-tanaiy;* — Racine *bu*	*barad* بود, il est. p. *bavati*

shu-dan شدن, aller, devenir (zev. *ozalûntan*) *shav-ad* شود
p. *shiyu-tanaiy ; — R. *shiyu* (zend *shu*) p. *shiyav-ati*

zunû-dan زنودن, hurler *zunav-ad* زنود
p. *uz-nu-tanaiy ; R. *nu* (sscr. *nû*, *nava-*)[1] *uz-nava-ataiy

durû-dan درودن, moissonner *durav-ad* درود
p. *dru-tanaiy *drav-ati.

§ 158. Causal ancien, ou verbes appartenant primitivement au causal ou ayant la caractéristique *aya*. — La plupart de ces verbes sont des radicaux en *u;* par suite leur thème d'indicatif sera en *-âvaya-*, contracté en *ây* (p. 109) : l'infinitif devrait être en *âyîdan* de **âvayitanaiy*, et, en effet, la plupart de ces verbes possèdent des infinitifs de cette forme; mais ils se présentent en général sous la forme *û-dan*, c'est-à-dire avec l'infinitif formé directement de la racine. Le type de ces verbes est *çru* « entendre », qui, au causal, faisait *çrâvaya-* « faire entendre, chanter » ; l'infinitif correspondant aurait dû être **çrâvayitanaiy*, **çrutanaiy* signifiant *entendre*. Mais le sens d'entendre étant exprimé aux temps spéciaux par la racine *çru*, conjuguée avec la caractéristique *nu*, d'où **çunu*, on s'habitua à attacher ce sens à la racine secondaire **çunu*, et **çrutanaiy* en prit le sens du thème **çrâvaya-*. De là un type de formes balancées : *ây* — *û* : *ây* aux temps spéciaux, *û* aux temps généraux :

çurûdan سرودن, chanter ; *çirây-ad* سرايد
*çru-tanaiy z. *çrâvay-ati*

afzû-dan افزودن, augmenter ; *afzây-ad* افزايد
*abi-çu-tanaiy *abi-çâvay-ati.

âçûdan آسودن, reposer[2] *âçây-ad* آسايد
*â-çu-tanaiy *â-çâvay-ati.

çûdan سودن, frotter *çây-ad*, سايد
*çâvay-ati
cf. z. *aiwishvat*[3], il frotta.

1. Le simple est *nav-îdan* نويدن.
2. Voir vol. II, p. 134.
3. *Vend.* II, 23 ; pour **aiwiçvat*; cf. *aipishûta*, reposé, pour **aipiçûta*.

| *çitûdan* ستودن, louer [illegible] *çitây-ad*, ستاید
| *ç*tutanaiy* (sscr. *stu*) **çtâvay-ati*.

| *âlûdan* آلودن , souiller *âlây-ad*, آلاید
| *pâlûdan* پالودن, filtrer *pâlây-ad*, پالاید.

Il n'est point certain que ces deux derniers verbes doivent trouver place ici : il se peut qu'ils rentrent dans les verbes à radical *â*, caractéristique *ya*, qui ont altéré leur voyelle radicale en *û* (§ 159 *bis*). La forme ancienne étant inconnue, il n'est pas possible de choisir avec certitude entre le type *lâ* et le type *lû* : je me suis décidé pour ce dernier, parce que, jusqu'à preuve du contraire, il est plus sûr d'admettre que l'infinitif représente la voyelle radicale, cette voyelle ne s'altérant que sous l'action de l'analogie.

Il en est de même des deux verbes suivants :

andûdan اندودن, incruster انداید *andây-ad*
zdûdân زدودن, purifier زداید *zidây-ad*

formés d'un verbe **dûdan*, combiné dans le premier avec *an*, l'ancienne préposition *ham* (§ 266), l'autre avec *z*, l'ancien préfixe *uz* (§ 271). Je suppose ici encore que *dû* est la forme primitive et que nous sommes en présence de la racine zende *du*, forme secondaire de *dâ*, mettre.

A la même classe du causal primitif appartiennent des verbes à radical consonantique qui formaient leur causal, non en *aya*, mais en *âya*. Ces formations en *âya*, auxquelles répondent, de plus près qu'à toute autre forme de causal, les verbes grecs en α-ω et les verbes latins en *â*, sont surtout employées en sanscrit dans les dénominatifs : *cirâya-*, tarder, de *cira*, long; *çabdâya-*, faire du bruit, de *çabda*, son; *râjâya-*, faire le roi, de *râjan*; *vṛhâya-*, devenir grand, de *vṛhat*. On trouve dans le Rig Véda la même formation, non seulement dans les dénominatifs, comme :

aghâyati, il veut du mal, de *agha*
ajirâyate, il va en hâte, de *ajira*
gopâyanti, ils gardent, de *gopa*, etc.;

mais dans des verbes primaires proprement dits : *gṛbhâyati*, *mushâyati*, *çamâyate*, *çubhâyate*, *vṛshâyate*, etc.

Le perse faisait de même : au sanscrit *gṛbhây-ati* répond *garbây-* dans *agarbây-am*, je pris; *agarbây-â*, il prit; *agarbây-atâ*,

il fut pris. De là, en persan, des verbes à indicatif en *ây*, dont l'infinitif est, soit en *âyîdan*, ce qui est leur forme légitime, soit en *îdan*, ce qui nous renvoie au causal ordinaire en *aya*, soit en *ûdan* par fausse analogie avec les verbes comme فرمودن *farmûdan farmây-ad* (§ 159 *bis*). Exemples :

{ *bakhshû-dan* بخشودن, donner — *bakhshây-ad* بخشايد.
{ *bakhshî-dan* بخشيدن

Le premier infinitif est abusif; le second remonte au thème *bakhshaya-*; l'indicatif remonte à un thème *bakhshâya*.

{ *rubû-dan* ربودن, enlever — *rubây-ad* ربايد.
{ *rubây-îdan* ربائيدن

rubûdan est un thème abusif, favorisé d'ailleurs par la voyelle radicale; *rubây-ad* vient de **rupây-ati*, racine *rup* (zend *urupayêiñti*).

{ *bâlû-dan* بالودن, grandir — *bâlây-ad* بالايد
{ *bâl-îdan* باليدن.

bâlûdan, forme abusive : *bâlây-ad* vient de la racine **bard* (zend *barez*), conjugué avec la caractéristique *ây-* : **bard-ây-ate* d'où *bâl-ây-ad* (cf. § 71).

§ 159. Verbes à caractéristique *ya*. — Tous les verbes qui restent de cette classe sont des verbes à racine en *â*. Un grand nombre de ces verbes ont à l'infinitif transformé l'*â* en *û*, par analogie des verbes en *u* dont l'indicatif est en *ây;* ainsi l'analogie de *çurû-dan çirây-am* (p. 194) a transformé **farmâdan farmâyam* en *farmû-dan farmây-am*.

I. Verbes en *â*- *ây* :

{ *âmâ-dan* آمادن, préparer — *âmây-ad* آمايد
{ z. *âmâto*, exercé — z. *âmayâoñte,* qu'ils s'exercent

{ *zâ-dan* زادن, naître — *zây-ad* زايد
{ z. *zâta,* né — z. *zayâoñtê,* qu'ils naissent
{ — *uç-zayeiñti,* ils naissent

gâ-dan گادن, coïre — *gây-ad* گايد

{ *gushâ-dan* گشادن, ouvrir, — *gushây-ad,* گشايد
{ cf. *shiyâti,* bonheur
{ z. *shâto,* joyeux (p. 59, n. 3).

Ce dernier exemple et le premier marquent la transition aux verbes en *û* (de *â*) *-ây*. En effet, la racine *â-mâ* se présente aussi, et même plus souvent, sous la forme *â-mû-dan*, et *gushâdan*, la seule forme autorisée par les textes anciens, pehlvi *rishâ-tan* [illegible], est doublé aujourd'hui d'une forme *gushû-dan*, گشودن.

§ 159 bis. — II. Verbes en *û-ây*, dérivés de verbes en *â-ây*.

Ce sont presque tous des dérivés de la racine *mâ* :

âmûdan آمودن, s'exercer — *âmây-ad*, il s'exerce
âzmû-dan آزمودن, s'exercer — *âzmây-ad*, il s'exerce
paimû-dan پیمودن, montrer — *paimây-ad*, il montre
farmû-dan فرمودن, ordonner — *farmây-ad*, il ordonne
numû-dan نمودن, montrer — *numây-ad*, il montre.

Ces verbes répondent respectivement aux formes anciennes :

â-mâ (z. *âmâ-tô*, exercé); *âmay-âontê*, qu'ils s'exercent, cf. آمایند.
**â-uz-mâ*; ph. *âzmâyishn* [illegible], pratique.
**paiti-mâ-*, d'où ph. *patmân* [illegible], contrat ; p. پیمان.
fra-mâ, perse *framâna*, ordre ; *framâtar*, empereur.
**ni-mâ*.

L'*â*, resté encore dans les dérivés nominaux en *na* dont la rapport avec le verbe s'était effacé (tels que *farmân* فرمان, ph. [illegible], ordre ; *paimân* پیمان, ph. *patmân*, contrat), a fait place à l'*û* dans le verbe, dès les textes pehlvis les plus anciens ; on a :

farmû-tan [illegible] — à côté de *farmân*, [illegible]
numû-tan [illegible] — à côté de *numâyam*, [illegible]
numâyishn, [illegible].

§ 160. Verbes redoublés.

dâ-dan دادن, donner — *dah-ad*, دهد
**dâ-tanaiy* — **dad-ati*.

Le zend a au présent *dadhâ-*; le persan disait sans doute *dadâti*, ce qui donnerait en persan *dahâd;* la substitution de la brève est un simple fait d'analogie. Mais il est probable qu'en perse déjà il s'était formé une racine secondaire *dad*, d'où régulièrement *dah-ad;* car en zend même et en sanscrit beaucoup de formes dérivent de cette racine : *daçti, dademahi* etc.

A cette classe appartenaient primitivement *nihâdan, îçtâdân :*

{ *nihâ-dan* نهادن, déposer *nihad* نهد
{ p. **ni-dâ-tanaiy.*

Le *d* médial s'est réduit à *h* comme dans *dah-ad,* دهد; le thème de l'indicatif, primitivement *ni-dad-*, s'est réduit à *nih,* l'infinitif *nihâdan* ayant fait naître l'idée que la racine était *nih.*

îçtâdan ايستادن, se tenir debout, ايستد *îçt-ad.*

La racine est *çtâ,* redoublée en *hi-çta* (zend), *i-çtâ-* (perse); cf. sscr. *ti-shṭhâ-mi,* grec ἵ-στη-μι. L'indicatif présent était : *i-çtâ-mi, i-çtâ-ti, i-çta-nti,* qui devait donner en persan **içtâ-m,* **içtâ-d, içt-and;* ou bien, le thème verbal étant devenu *içt,* par fusion du redoublement avec les consonnes radicales : *içt-âmi, içt-ati, içt-anti;* en fait, ce sont les formes qu'on rencontre en zend (*hiçtâmi,* etc.). De là, les formes modernes *îçt-am, îçt-î, îçt-ad, îçt-and.* L'infinitif *içtâdan, îçtâdan,* n'est point une forme redoublée, car l'infinitif se forme de la racine et non du thème, et *içtâdan,* prononcé aussi *çitâdan,* vient de la racine *çtâ* (**çtâ-tanaiy*), avec voyelle euphonique insérée ou préposée, pour rompre le groupe; l'*î* de *îçtâdan* est dû à l'analogie de *îçt-am,* où *i* est organique, ou peut-être purement orthographique. L'analogie de *içt-âdan, içt-am* entraîna la chute du redoublement dans *nih-am,* de *nihâdan.*

Sur *îçtâdan* s'est calqué *firiçtâdan* فرستادن, envoyer, présent فرستد, *firiçtad,* il envoie; le type primitif est : **fra-çtâtanaiy,* **fraiçtati.*

D'un verbe **pariçtâdân,* **pari-çtâtanaiy,* servir, reste le thème d'aoriste *paraçt* پرست (dans les composés, par exemple dans *but paraçt,* adorateur d'idoles), lequel a servi à son tour à former un dénominatif *paraçt-îdan,* adorer.

A la même classe nous rattacherons, quoiqu'il ne soit pas verbe redoublé, le verbe *uftâdan, uftad,* parce qu'il est conjugué sur l'analogie de *içtâdan :*

{ *uftâdan* افتادن, tomber [illegible] *uft-ad,* il tombe
{ **ara-ptâ.*

La racine a subi inversion, d'où allongement de l'*a* : c'est le cas des dérivés de πίπτω : cf. πτῶσις.

A côté de *uftâdan,* le pehlvi a une forme *ôpaçtan* dérivée de

la racine non altérée *ôput-tan* (cf. zend *ava-paçti*, la chute, traduit *ôft-ishn*, *Yaçna* XLIII, 4). C'est cette forme qu'il représente en zevâresh par *nafalûniçtan* (p. 30). De *uft-am*, le pehlvi a refait un dénominatif *uft-îtan*.

§ 161. Verbes à caractéristique *nu*.

kar-dan کردن, faire		*kun-ad* کند
kar-tanaiy		p. *ku-nau-ti*

cî-dan چیدن, recueillir	*cîn-ad* چیند
guzî-dan, گزیدن, cueillir (p. 58)	*guzîn-ad* گزیند
p. **ci-tanaiy*	**ci-nau ti* (sscr. *ci-noti*)
**vici-tanaiy* (z. *vî-cidyai*)	**vici-nau-ti*.

C'est la même racine, *ci*, *ci-nu*, qu'il faut sans doute reconnaître dans :

anjî-dan انجیدن, réduire, contracter	*anjîn-ad* انجیند
**ham-ci-tanaiy*	**ham-ci-nau-ti*.

Le verbe est employé dans le Bundehesh (p. 5, 8) au sens de contracter : *tan dar anjît*, « il contracta le corps ».

shunû-dan شنودن, entendre — *shinav-ad* شنود.

Ce verbe offre une irrégularité véritable; l'infinitif contient la caractéristique de classe. Cet infinitif est formé de l'indicatif *shinav-ad*, d'après l'analogie de *bar-ad bûdan* : il existe un autre infinitif *shinaf-tan* شنفتن, contenant également la caractéristique, et formé de *shinav-ad* sur l'analogie de *rav-am*, *raf-tan* (p. 206).

La seule forme organique est donc celle de l'indicatif *shinav-ad*, qui vient de **çu-nu *çu-nav-*; la racine a *u*, comme dans *kar ku-nu*; c'est le représentant de l'ancien *ṛ* voyelle, représenté en zend par l'écriture *çuru-nu*, sanscrit *çṛṇu* (p. 102). Il n'est point possible de décider si le changement rare de *ç* en *sh* était déjà effectué en perse ou s'il est moderne.

§ 162. Verbes à caractéristique *nâ*.

âfrî-dan آفریدن	*âfrîn-ad* آفریند
**âfrî-tanaiy*	**âfrî-na-ti* (zend *âfrînaiti*)

Le perse possédait deux autres verbes de la même classe :
dâ-nâ, savoir (sscr. *jâ-nâ-*) *adâ-nâ*, il savait

{ *di-na*, prendre (sscr. *ji-nâ-ti*) *adi-nam*, je pris
{ z. *zi-nâ-ṭ*, qu'il prenne *adi-nâ*, il prit.

di-na a disparu du persan, et, autant qu'il semble du pehlvi[1].

dâ-nâ est resté; mais *n* a fait corps avec la racine qui est partout uniformément *dân* : d'où

dân-îdan دانیدن *dân-ad* داند.

Mais, comme par un souvenir de la distinction primitive des deux thèmes, on a formé un nouvel infinitif avec la terminaison *iç-tan* (§ 173), de sorte qu'on a rétabli le balancement des deux thèmes, quoique d'une façon incorrecte, puisque le thème d'infinitif se trouve avoir sa base identique au thème d'indicatif :

dân-içtan دانستن *dân-ad* داند.

Cette formation est aussi ancienne que les plus anciens textes pehlvis : nulle part on ne retrouve trace d'un infinitif *dânâ-dan*. Le pehlvi a [pehlvi] *dâniçtan*, et plus souvent, en zevâresh, [pehlvi] *khavîtûniçtan* (de חוה, savoir, avec complément phonétique [p. 30]).

A cette classe ou à la précédente appartient le verbe

çitâ-dan ستادن, prendre *çitân-ad* ستاند.

La racine est la même que dans le sanscrit védique *stâ-yu*, voleur : il faut supposer en perse **çtâ-tanaiy*, ind. **çtâ-naumi* ou *çtâ-nâ-mi*.

§ 163. Caractéristique *t*. — Les verbes suivants ont pris à l'aoriste le *t* de l'infinitif, autrement dit, ils forment leur aoriste d'un dénominatif tiré d'un abstrait en *-t* :

khuf-tan خفتن, dormir *khuft-ad*, il dort.
çuf-tan سفتن, percer *çuft-ad*.
shikif-tan شکفتن, admirer *shikift-ad*.
nuhuf-tan نهفتن, cacher *nuhuft-ad*.

Khuf-tan vient de **hvap-tanaiy*, racine *hvap*, sscr. *svap*; mais, à côté de la racine *hvap-*, existait un dénominatif **hvap-ta-* dont il reste un exemple en zend : *hvabd-emnô* (pour **hvaptemnô*), endormi; c'est de ce dénominatif **hvapta-* que dérive la forme

1. Dans le *Yaçna* XI, 17, *zinâṭ* est traduit par un dérivé de *zan* (zend *jan*) : *zanînît*.

d'indicatif *khuft*, qui suppose un infinitif *khuftîdan* que les dictionnaires donnent en effet.

Les thèmes d'indicatif *çuft*, *shikift*, *nuhuft*- supposent de même des dénominatifs **çupta-ti*, **çkapta-ti*, **nigupta-ti*, à côté des verbes primaires *çuf-ati*, **çkap-ati*, **nigup-ati*, qui ont donné *çumb-ad* سنبد, *nuhumb-ad* نهنبد, *shikuf-ad* شكفد.

Ces quatre verbes indiquent l'existence d'une classe de verbes perses à caractéristique *ta*, correspondant aux verbes grecs en τω, et qu'il faut ajouter aux classes déjà précédemment reconnues et qui sont communes au perse et au sanscrit. Ces verbes peuvent sans doute s'expliquer comme des dénominatifs récents formés de l'abstrait en *-t* (§ 231) : mais les verbes zends *hrabda-*, *khraozhda-* (*khraozhdaṭ*, *khraozhdañṭ*, *khraozhdishta*), *rôizhda-*, prouvent l'existence ancienne de la formation par caractéristique *t*. Le pehlvi forme des abstraits verbaux en *ishn* de ce thème en *t* : *âmôkhtishn*, enseignement, de *âmôkhtan*, au lieu de *âmôzishn*.

§ 164. Verbes à voyelle variable. — Forment une classe à part trois verbes qui offrent une voyelle radicale différente aux deux thèmes; cette différence remonte déjà à la langue ancienne. Ce sont :

murdan مردن, mourir	*mîrad* ميرد, il meurt
khâç-tan خاستن, sauter	*khîz-ad* خيزد
nishaçtan نشستن, s'asseoir	*nishîn-ad* نشيند.

Murdan, pour **mardan* (p. 99), dérive d'un ancien **mar-tanaiy*, du thème des temps généraux; *mîr-ad* vient du thème des temps spéciaux qui était *mîr-ya*, zend *ava-mîr-yâitê*, il périra.

Pour le second verbe on ne possède d'exemples que d'un temps spécial : *hvîç-aṭ*, il saute (*Yaçna* IX, 36); *hvîç-en*, ils sautent (*Vd.* III, 105). La voyelle de l'infinitif persan prouve l'existence d'un thème général *hvaç*.

Nishaçtan vient de la racine *nishad*- (*ni -had*); *nishîn-am* vient, par assimilation du *d* radical à *n*, d'un thème **nishînd* (p. 81).

§ 165. Verbes à racine double. — Avant de passer aux thèmes de la seconde classe, ceux dont l'irrégularité dérive de la seule application régulière des lois phoniques, disons un mot

des verbes à double racine, c'est-à-dire des verbes qui ont une racine à l'infinitif, une autre à l'indicatif, mais qui d'ailleurs conjuguent régulièrement l'une et l'autre :

1° *dî-dan* دیدن, voir   بیند *bîn-ad*

dî-dan est de la racine *dî*, voir; on en trouve l'impératif dans l'inscription de Darius à Naqshi Rustem, l. 41 : patikaram *dîdiy*, vois cette image!

bîn-ad vient du verbe *vain-* qui se trouve aussi dans les inscriptions : *vainâhy*, que tu voies; *avaina*, il voyait; zend *vaên-*. Le pehlvi a encore le *v* initial : [pehlvi] *vînâk*, qui voit, p. بینا *bînâ*.

2° *âmadan* آمدن venir   *ây-ad* آید

âmadan est de la racine *gam;* il est pour *â-gma-dan* : l'on a encore dans les inscriptions *hamgmatâ*, arrivés (*Behist.* II, 32, 38, etc.); le nom de *Hamadan* est en perse *Hãgmatana*, « la réunion », c'est le thème même de l'infinitif *âmadan*. La racine *gam* ayant subi l'inversion, le *g* initial était compromis : il tomba en pehlvi, où l'on trouve encore le verbe simple *matan* [pehlvi], de **gmatan; mat* [pehlvi], venu; *matâr* [pehlvi], celui qui vient.

âyad est de la racine *i* qui est en perse le verbe ordinaire pour « venir » : on la rencontre, combinée avec *parâ* qui marque éloignement, au sens de « partir », et au sens même de آید avec *â* comme dans le persan : *â-isha*, il vint (*isha* est un aoriste de *i*). L'indicatif de *i* est en sanscrit et en zend, soit *êti*, soit *ayati;* c'est cette dernière forme que suppose *âyad* qui vient de **â-ayati*.

Arrivons aux verbes de la seconde classe, c'est-à-dire ceux dont la finale radicale, en vertu des lois phoniques, prend une forme différente devant les désinences de l'infinitif et devant celles de l'indicatif.

B. Verbes dont la racine s'altère phonétiquement selon la finale radicale.

§ 165. Verbes dont la racine s'altère phonétiquement selon la finale radicale. — La rencontre du *t* de la désinence d'infinitif modifie la consonne finale de la racine, quand cette consonne est une palatale *c j (z);* une labiale *p b;* une dentale *t d*.

Dans le premier cas se produit le groupe *kh-t* (cf. § 55),
dans le second cas » » » *f-t* (cf. § 57),
dans le troisième cas » » » *ç-t* (cf. § 56).
Et comme ces consonnes, devant les désinences commençant par une voyelle, s'affaiblissent en *z* (§ 27), en *b* ou en *v* (§§ 38—40), et en *d* ou *y* (§§ 29—31), il en résulte que l'on aura deux thèmes, très différents en apparence, quoique identiques en réalité, l'élément final primitif ayant été altéré des deux parts, d'un côté dans sa nature, de l'autre dans son degré.

A côté de ces cas de double altération se placent les cas où l'altération n'a lieu que d'un côté, à savoir quand la racine finit par *h* ou *ç*. Dans les racines iraniennes en *h*, le *h* reste devant les désinences vocaliques; mais à l'infinitif, le *s* primitif, le *s* pré-iranien d'où dérive le *h* iranien, est resté et l'on a d'un côté *h*, de l'autre *s (ç)*. Dans les racines iraniennes en *ç*, *ç* reste devant le *t*, mais s'atténue en *h* devant la voyelle des désinences vocaliques, parce que le *ç* primitif entre voyelles devient généralement *h* (§ 41).

Enfin, certaines racines en *r* ont pris un déterminatif *sh* qui écrase *r* devant *t* et disparaît au contraire devant les désinences vocaliques (§ 83).

§ 167. Verbes à finale palatale, *c j (z)*. — La finale devient *kh* à l'infinitif, *z* au présent :

afrôkh-tan, incendier	*afrôz-ad,* il incendie
Rac. *ruc,* préfixe *abi*	z. *aiwi-raocayêiti.*
âmôkh-tan, instruire	*âmôz-ad.*
Rac. *muc* [1]	
tôkh-tan, payer	*tôz-ad*
andôkh-tan, »	*andôz-ad*
Rac. *tuc ;* cf. ph. *tôjishn* [2].	
çipôkh-tan [3], enfoncer	*çipôz-ad.*
çôkh-tan, brûler	*çôz-ad*
z. *upa-çukhta,* allumé	z. *çaocayâhi,* que tu allumes.

1. Le rapport de sens avec *muc,* dégager, *paiti-muc,* revêtir, reste obscur.
2. Traduction de *citha,* expiation.
3. De la racine de *pungo?*

angêkh-tan انگیختن, exciter — *angêz-ad* انگیزد.

âvêkh-tan[1] آویختن, suspendre — *âvêz-ad* آویزد.

parhêkh-tan پرهیختن, s'abstenir; *parhêz-ad* پرهیزد.
paiti-ric (ric = linquo; cf. *gurêkhtan)*
ph.

rêkh-tan ریختن (), verser — *rêz-ad* ریزد
ric (liqu- dans *liquidus)* — z. *raêcayêiti*

gurêkh-tan گریختن, fuir — *gurêz-ad* گریزد
vi-ric (liqu- dans *liquere)*

mêkh-tan میختن, uriner — *mêz-ad* میزد
z. *miz* — z. *maêzañti*

pukh-tan پختن, ; cuire — *paz-ad* پزد
z. *pac* — z. *pacaiti*

afrâkh-tan افراختن, élever — *afrâz-ad* افرازد
formé de *frâc* , *firâz* فراز.

bâkh-tan باختن, ; jouer — *bâz-ad* بازد
z. *baj*, partager; *bakhta*, sort.

farhâkh-tan فرهاختن, instruire — *farhâz-ad* فرهازد

tâkh-tan تاختن, courir — *tâz-ad* تازد
gudâkh-tan گداختن, fondre — *gudâz-ad* گدازد
andâkh-tan انداختن, jeter — *andâz-ad* اندازد
pardâkh-tan پرداختن, être vide — *pardâz-ad* پردازد.

Composés de *tac*, courir (z. *tâcayati, tacati*; *takhta*; il fait courir, il court; qui a couru), avec *vi* (z. *vî-takhti*, la fonte); avec *ham (hãmtâciṭ-bâzu*, se jetant les bras, pour **hãmtâcayaṭ-bâzu*; littér. « faisant courir ensemble »); avec *parâ* qui marque éloignement : « rejeter hors de soi, se vider ».

çâkh-tan ساختن, faire, disposer — *câz-ad* سازد
z. *çac, çakhta*, arrangé.

1. Racine douteuse; le zend *ni-vikhta* semble être pour *ni-yukhta*; cf. *vîvaozaiti* pour *vî-yaozaiti* (*Yasht* VIII, 31).

nivâkh-tan نواختن, flatter *nivâz-ad* نوازد.

Afrâkh-tan fait aussi à l'infinitif *afrâsh-tan* افراشتن ; cet infinitif semble formé directement du thème indicatif *afrâz* (**afrâz-tan*, d'où *afrâsh-tan)*, tandis que l'autre infinitif est formé de ce même thème d'après l'analogie des verbes à indicatif en *z*. Autrement dit, *afrâkhtan* et *afrâshtan* sont des *dénominatifs* de *firâz*, l'un refait par l'analogie, l'autre non refait.

Sont traitées comme les racines en *c*, *j*, *z*, quelques racines en *ç*, qui transforment leur *ç* final en *kh* devant *t* [1] :

{ *dôkhtan* دوختن, traire *dôz-ad* دوزد.
{ *duz* (sscr. *duh*, *dugdha*)

dôkhtan دوختن, piquer [2] *dôz-ad* دوزد

{ *âmêkhtan* آمیختن, mêler *âmêz-ad* آمیزد
{ *gumêkhtan* گمیختن, » *gumêz-ad* گمیزد
{ sscr. *miç*

shinâkhtan شناختن, savoir *shinâç-ad* شناسد.

A ce groupe se rapporte sans doute :
afrôkhtan افروختن, vendre *furôsh-ad* فروشد.

A côté de *dôz-ad*, il trait, on trouve *dôshad* et un infinitif secondaire *dôshîdan*, peut-être d'une forme élargie **dukhsh*.

pêkh-tan پیختن, tordre *pêc-ad* پیچد
semble avoir conservé à l'indicatif la consonne radicale sans affaiblissement; mais l'étymologie du mot est obscure.

çakh-tan سختن, balancer *çanj-ad* سنجد
semble être un dénominatif récent de *çanj*, poids (identique à *çang*, pierre), qui a donné un infinitif secondaire *çanjîdan* سنجیدن.

guçîkh-tan گسیختن, rompre *guçîl-ad* گسیلد.

Le présent indique une forme perse *vi-çard-* (p. 97), primitif **vi-çṛj*; c'est du primitif que vient l'infinitif : **vi-çṛk-tanaiy*. Il existe une autre forme d'infinitif plus fréquente, dérivée de **vi-çard*, *guçiçtan*, ph. *viçaçtan* (p. 84; cf. plus bas, § 171); *guçîkhtan* semble une forme dialectale.

1. Cf. z. *frakhsh* de *fraç* + *sh*; *pikhsh* de *piç* + *sh*.
2. Racine *duz*, d'où *duzhaka*, hérisson (cf. p. 55).

§ 168. Verbes à finale labiale : *p*, *b*. — A l'infinitif, *f* ; à l'indicatif, *b* ou *v* :

tâf-tan تافتن, brûler	*tâb-ad* تابد
R. *tap*. z. *tapta*	z. *tâpayêiti*.

shitâf-tan شتافتن, se hâter	*shitâb-ad* شتابد

semble un dérivé de *tâftan* : **abish-tap*, car on trouve en pehlvi : *ôshtâp* [illegible] (*Vd*. VII, 27) pour *shitâb*.

yâf-tan يافتن, obtenir	*yâb-ad* يابد

de *â-yap*; z. *âyaptem*, faveur obtenue, ph. [illegible] *âyâft* (cf. p. 111).

raf-tan رفتن, aller	*rav-ad* رود
z. *rap* ; *raptô*, qui est allé.	

ruf-tan رفتن, balayer	*rûb-ad* روبد

Racine *rup*, la même qui a donné ربودن, *rubûdan* ; voir p. 196. De *rûb-ad* se forme *rûbîdan*, ph. [illegible] (*Vd*. III, 40).

firêf-tan فريفتن, tromper	*firêb-ad* فريبد.
ph. [illegible].	

de **abi-rip* ; cf. ريب *rîb*, tromperie ; védique *rip*, tromper ; *ripu*, trompeur.

âshûf-tan آشوفتن, être troublé	*âshûb-ad* آشوبد
de **â-khshub*, sscr. *kshubh*.	

kôf-tan كوفتن, frapper	*kôb-ad* كوبد
[illegible]	*kôb-and* [illegible]

kâf-tan كافتن, creuser	*kâv-ad* كاود

guf-tan گفتن, parler	*gûyad* [1] گويد
[illegible]	
p. *gaub-* *gaubatay*, il se dit.	

f paraît à l'indicatif comme à l'infinitif dans :

shikâf-tan شكافتن, fendre	*shikâf-ad* شكافد
shikûf-tan شكوفتن, fleurir	*shikûf-ad* شكوفد

qui semblent des dénominatifs formés de *shikâfa* شكافه, fente, et de *shikûfa* شكوفه, fleur. Ces mots renvoient à des types primitifs **çkapa*, **çkupa*, ou peut-être **çkafa*, **çkufa*.

1. Pour *gû-ad*, la consonne intermédiaire ayant disparu.

§ 169. Verbes dont la finale radicale est une dentale :
Infinitif : *çtan ;* indicatif : *y-* :

| *ârâç-tan* آراستن, orner | *ârây-ad* آرايد
| *pairâç-tan* پيراستن, » | *pairây-ad* پيرايد.

R. *râd*, arranger, disposer, zend *râz*. C'est de cette racine que vient la postposition *râdiy* (p. 132).

| *juç-tan* جستن, demander | *jûy-ad* جويد
| probablement de *jad*, demander : p. *jadyâmi*, je demande.

| *ruç-tan* رستن, croître | *rûy-ad* رويد
| R. *rud* (sscr. *ruh*) | z. *raodheñti*, ils croissent
| z. *uruçta*, grandi.

| *shuç-tan* شستن, laver | *shûy-ad* شويد
| z. *khshud ; khshuçta*, lavé.
| zevâresh, avec complément phonétique (p. 30), *khalalûn-içtan*.

| *girîç-tan* گريستن, pleurer | *giry-ad* گريد
| cf. *girya* گريه, gémissements,
| R. **gard* (?); z. *garez*.

Dans tous ces exemples *d* tombe devant la voyelle de terminaison et fait place à *y* (p. 71). Dans les exemples suivants, la racine a une nasale qui, soit expulse le *d* et donne un thème en *n*, soit au contraire le soutient et donne un thème en *nd* (p. 81).

Le premier cas est celui de :
| *shikaç-tan* شكستن, rompre | *shikan-ad* شكند
| R. *çkand ;* z. *çcind* (sscr. *chid*), latin *scind*.

| *nishaç-tan* نشستن, s'asseoir | *nishîn-ad* نشيند
| R. *ni-shad*, z. *nishaç-ta* | **nishînd-ati* (?)

| *nishâç-tan* نشاستن, asseoir | *nishân-ad* نشاند
| **nishâd-* | **nishand-ayati*.

Le second cas est celui de :
| *baç-tan* بستن, lier | *band-ad* بندد
| *paivaç-tan* پيوستن, attacher | *paivand-ad* پيوندد
| R. *band* ; perse *baçta*, lié | z. *bañdayêiti*.

Dans *khvâç-tan* خواستن, [Pahlavi], désirer *khvâh-ad* خواهد le *d* médial, en tombant, a été suppléé par une aspirée (p. 71);

types premiers : **hvâd-tanaiy* **hvâd-ati*
**hvâç-tanaiy*.

§ 170. **Verbes dont la racine finit par *ç* ou *h*.** — L'infinitif a *ç*, l'indicatif a *h* :

kâç-tan کاستن, diminuer *kâh-ad* کاهد
R. *kaç* dans *kaçu*, petit.

jaç-tan جستن, sauter *jah-ad* جهد
R. jah (? *Vd.* II, 47 aghem zemô *jañheñtu*).

raç-tan رستن, être délivré *rah-ad* رهد
mot d'origine obscure. Il se peut que la racine ait eu un *d*.

Dans le verbe *nivish-tan* نوشتن, écrire, indicatif prés. *nivîç-ad* نویسد, l'indicatif semble avoir conservé la consonne primitive. Le perse écrit partout *sh* : *nipishtam*, écrit; *niyapish-am*, j'ai écrit; mais dans le désaccord qu'offre la prononciation persane avec l'orthographe perse, il faut se décider en faveur de la prononciation contre l'orthographe, surtout que par là le sens du mot est éclairci d'une façon plus satisfaisante (voir p. 77, et p. 135, note 1).

Le *ç* reste encore à l'indicatif dans *shinâçad* شناسد, du perse *khshnâçati*, il sait (p. 205); il s'affaiblit en *z* dans *khîzad*, *âmêzad*, *gumêzad* (*ibid.*).

Dans *rîshtan* ریشتن, filer, en regard de *rîçad* ریسد, il file, l'on a un cas analogue à celui de *nivishtan* et que l'analogie de *nivishtan* tranche en faveur d'un primitif *riç*.

§ 171. **Verbes en *r*, à déterminatif en *sh*.** — L'infinitif a *sh*; l'indicatif a *r* :

{ *dâsh-tan* داشتن; tenir, posséder *dâr-ad* دارد
{ *pandâsh-tan*, supposer *pandâr-ad*.

Racine *dar*; déterminée en *darsh*; d'où **darsh-tan dâshtan*; **darsh-am dâram* (p. 83).

pandâshtan = *pa în dâshtan* « tenir pour cela », voir § 286.

{ *ambâsh-tan* انباشتن, emplir *ambâr-ad* انبارد
{ *ôbâsh-tan* اوباشتن, avaler *ôbâr-ad* اوبارد.

R. *par*, remplir; d'où **parsh-tan *pâshtan*; **parsham pâram*; *ambâshtan* = *ham-par* qui est traduit *ampârît*, [pehlevi] (*Vd.* IV, 134); *ôbâshtan* = **ava-par*.

kâsh-tan كاشتن, semer z. *kar-(sh)* sscr. *kar kirati* (कृ-किरति), jeter, joncher.	*kâr-ad* كارد *kârayêiti*, il sème.
guḍâsh-tan كذاشتن, passer *vi-tar(sh)*, z. *vî-tareta* p. *viyatarayam*, je fis passer.	*guḍâr-ad* كذارد
angâsh-tan انگاشتن, penser **ham-kar*, d'où **hamkarsh* R. *kar*; sscr. *kar cakarmi*, penser.	*angâr-ad* انگارد
nigâsh-tan نگاشتن, peindre de **nikar-*; cf. zend *pairi-kar*, regarder perse *parikar*, veiller sur sscr. *kar*, *cakarmi*, penser.	*nigâr-ad* نگارد
gumâsh-tan گماشتن, confier de **vi-mar*, **vî-marsh*.	*gumâr-ad* گمارد
nuvashtan نوشتن, plier **ni-var* (?).	*nuvar-ad* نورد

Quand *sh* dérive de la rencontre de *rt* avec *-tan*, on a l'alternanee *sh—rd*, *rt* s'affaiblissant en *rd* devant les voyelles; on a l'alternanee *sh—l* ou *ç—l*, quand le groupe est *rd*, *rd* devenant *l* (p. 97):

gâsh-tan گاشتن, tourner *vart-*, z. *varet*, lat. *verto*.	*gard-ad* گردد
hish-tan هشتن, lâeher z. *harez*, sscr. *sṛj* perse **hard*, **hird* d'où **hard-tan*, *hishtan*	*hîl-ad* هيلد **hard-ati*
guçiçtan گسستن, rompre ph. [pehlevi] *viçaçtan* R. **vi-çard* (pp. 84, 97).	*guçîlad* گسيلد

§ 172. **Verbes irréguliers.** — J'arrive à des verbes qui sont réellement irréguliers, c'est-à-dire qui ne dérivent point régulièrement des formes antiques par le seul jeu des lois phoniques ou de l'analogie.

Ce sont les verbes qui ont mutilé leur radical dont ils ont abandonné une partie, à la seule fin de réduire un mot trop long :

girif-tan گرفتن, prendre p. *garb*, z. *gerepta*, pris.	*gîr-ad* گیرد.
padîraf-tan پذیرفتن, recevoir (p. 115)	*padîr-ad* پذیرد
uftâ-dan افتادن, tomber	*uft-ad* افتد.
firiçtâ-dan فرستادن, envoyer	*firiçt-ad* فرستد.

Ces deux derniers ont subi l'analogie du verbe *içtâdan, içt-am,* dans lequel la chute de l'*â* est régulière (p. 198). L'indicatif de *uftâdan, uft-ad* est en un certain sens irrégulièrement régulier, car son irrégularité le ramène à la forme qu'il aurait si la racine n'avait pas subi d'inversion : **ava-pat,* non interverti, eût donné **ôbad-ad* ou avec contraction *ôft-ad, uft-ad,* c'est-à-dire la forme même que nous avons, mais à laquelle il n'a plus droit, quand la racine est intervertie.

Le premier verbe, *girif-tan,* doit peut-être son indicatif *gîr-am* à la seule action phonique. Les formes de l'indicatif en zend sont dans un état de corruption qui montre que le *b* radical gênait beaucoup la construction du verbe : la forme *géurvayêiti* montre le *b* primitif, si solide dans le participe *gerepta* et dans le dérivé *garefsh,* en voie de disparaître. L'*î* de *gîrad* est un exemple d'épenthèse (p. 106).

La forme آر, à côté de آور (dans *âram,* j'apporte, pour *âvaram*), est due à une action purement phonétique (p. 115).

§ 173. Verbes à infinitif en *içtan.* — Il faut faire une classe à part de verbes qui ont un infinitif spécial en *-içtan,* sans avoir pourtant une racine qui leur y donne droit, c'est-à-dire une racine terminée en *ç* ou *d (t)* primitif. Ce sont :

bâyiç-tan بایستن, falloir ph. *apâyiçtan* [Pehlevi]	*bây-ad* باید
pâyiç-tan پایستن, attendre	*pây-ad* پاید
tuvân-içtan توانستن, pouvoir ph. [Pehlevi]	*tuvân-ad* تواند
khây-içtan خایستن, manger	*khây-ad* خاید

dân-içtan دانستن, savoir ph. [pahlavi] p. *dâ-nâ*	*dân-ad* داند
zî-çtan زيستن, vivre ph. [pahlavi] *zîviçtan* z. *jîv*	*zîq-ad* زييد
shây-içtan شايستن, être possible z. *khshayêtê*	*shây-ad* شايد

mân-içtan مانستن, ressembler — *mân-ad* ماند
z. *mânayen ahê*, on assimilerait à . . . .
(le zevâresh avec complément et préfixe phonétiques [p. 30] est *ma-dammûn-içtan*)

nigir-içtan نگرستن, regarder — *nigar-ad* نگرد
cf. *nigâshtan* (p. 209).

yâr-içtan يارستن, être capable de		*yâr-ad* يارد
âr-açtan آرستن	»	*âr-ad* آرد[1].

En pehlvi, cette formation s'applique à des racines qui ne la présentent plus en persan : on trouve non seulement *tuvâniçtan, dâniçtan, zîviçtan,* mais aussi :

kâm-içtan [pahlavi], désirer; p. *kâm-îdan* كاميدن
varô-içtan [pahlavi], croire[2]; *gurôîdan* گرويدن
duvâr-içtan [pahlavi], se précipiter[3].

Si l'on considère que dans la plupart des exemples cette désinence s'applique à des verbes qui marquent un état, une qualité, et qui presque tous peuvent se traduire au moyen d'adjectifs :

abây-içtan, être nécessaire
shây-içtan, être possible
tuvân-içtan, être fort; cf. *tuvân*, fort

1. A côté de ريدن *rîdan*, alvum levare, on trouve aussi ريستن *rîçtan;* la racine est *rî*, zend *iri*.

2. Zend *var*.

3. Zend *dvar*. Le fait que le pehlvi a aussi cet infinitif avec la racine *nafal*, tomber, équivalent zevâresh du verbe *uftâdan*, (*nafalûn-içtan;* absolument comme il l'emploie pour *khalal*, laver, équivalent de *shûy-ad shu-çtan*), s'explique par la forme *ôpaçtan* [pahlavi], forme purement phonétique et qui rentre dans l'analogie de *shikaç-tan, shuç-tan* et des verbes où *ç* représente la finale radicale.

dân-içtan, être savant; cf. *dânâ*, savant
yâr-içtan, être capable; cf. *yâr (?)*, qui aide
mân-içtan, être semblable; cf. *humânâ*, semblable
zî-çtan, être vivant

on n'hésitera pas à reconnaître dans cet infinitif l'infinitif même du verbe *ah*, être, lequel devait être en perse *aç-tanaiy* et donner en persan *-açtan*.

Or, le verbe *ah* ne s'est point évanoui dans le passage du perse au persan et cette désinence d'infinitif n'est pas le seul débris qui en reste (§ 185). Tout l'indicatif présent en est resté, et il joue un rôle apparent et un rôle caché dans la conjugaison et dans la formation des temps nouveaux, à laquelle nous arrivons.

IV. Temps nouveaux créés par le persan.

§ 174. — Les temps nouveaux du persan sont formés, les uns du thème de l'indicatif ou aoriste, les autres du participe passé. Comme le thème de l'indicatif présent est surtout visible à la 2ᵉ personne de l'impératif, grâce à la chute de la désinence, qui, étant *a*, disparaît absolument, les grammairiens persans prennent l'impératif comme source de l'indicatif présent et le tiennent pour la racine même. Ils ont raison dans l'état présent de la langue, ils ont tort historiquement : la *racine* est au participe passé, où, pour la dégager, il suffit de retrancher le *t* final du perse *(ta)*, après avoir fait abstraction des altérations phoniques amenées par ce *t;* quant à l'impératif et à l'indicatif, ils ne viennent pas l'un de l'autre, mais ils viennent tous deux du *thème* des temps spéciaux (pour abréger, nous dirons le thème d'indicatif ou d'aoriste).

§§ 175 – 182. Temps formés du thème de l'aoriste, c'est-à-dire de l'ancien thème des temps spéciaux.

§ 175. — Appartiennent à la nouvelle langue comme à l'ancienne :

l'indicatif présent, ou aoriste (§§ 176—178);
le subjonctif présent (§ 179);
l'impératif (§ 180);
le participe présent (§ 182).

La nouvelle langue a perdu l'imparfait et l'optatif anciens. Elle a remplacé l'imparfait par une formation nouvelle, fondée sur le parfait (§ 178); elle a remplacé l'optatif par le subjonctif ou par des périphrases (§ 181).

§ 176. Indicatif présent ou aoriste. — L'indicatif présent a donné naissance à des temps nouveaux, ou du moins il sert à exprimer des temps différents par l'adjonction de particules différentes. Il exprime :

1° Seul, ou avec le préfixe *be* بـه, l'idée de l'*aoriste*, c'est-à-dire du temps indéterminé, ce qui souvent lui donnera, selon le contexte, la valeur de subjonctif et celle de futur.

2° Avec le préfixe *hamê* همی, ou *mê* می, l'indicatif présent proprement dit.

§ 177. Rôle et origine de la particule d'aoriste بـه. — L'emploi de la particule *be* بـه n'est pas une création du persan, quoiqu'il lui ait donné une fonction précise qu'elle n'avait pas primitivement. Les textes parsis nous apprennent que بـه n'est autre que la particule qui entre dans les compositions *privatives* sous la forme *bé*, بی, et avec le sens de *sans*. En effet, les deux particules sont écrites de même en pazend, *bé*, et rendues de même dans les traductions sanscrites, à savoir : *viçeshatas*, distinctivement; *anyathâ*, séparément.

Ce sens de « séparément » est bien visible encore dans des phrases comme « âshtî *bé bared* u anâshtî *andar âwared* (*Minokh.* XVI, 35) : il emporte la paix *au dehors* et apporte la lutte *au dedans* ». Ici *bé* est l'opposé de *andar*.

Dans : « mardum u cihâr wâê ka ezh mâd *bé zâêñd* (*Ib.* 5) : l'homme et les quadrupèdes quand ils naissent de leur mère », le sens propre de *bé* se retrouve encore, mais ne se montre plus au premier plan. De même dans :

> ôica râ ka hôsh frâzh maṭ, tan *bé dâṭ* (*Aogemaidê* 90) : « et quand la mort vint pour lui, il livra son corps ».
>
> *bé* tuañ *shudan* (*Aog.* 77) : « on peut aller ».

La particule ne paraît pas dans les textes pehlvis, qui emploient toujours le terme sémitique; or ce mot est *barâ*, qui signifie « au dehors ». La particule *bé* est donc l'indice bien

plutôt de l'action verbale que du temps; elle marque l'*exsertion* de l'acte qui sort de l'agent et se manifeste dans le monde extérieur. Il y a là un remarquable effort de l'esprit d'analyse, cherchant à rendre dans l'expression le sentiment confus, mais non sans profondeur, de l'activité intérieure qui sort. *Bé* n'a pris de valeur temporelle que par le fait de son absence à certains temps; or, ces temps sont précisément, comme on le verra, des temps formés du participe passé et au fond desquels dominait l'idée passive, au moment où la langue les a créés : on dit *purçîdam*, je demandai, non *bé purçîdam*, bien que le sens présent soit actif, parce que primitivement *purçîdam* signifiait « chose demandée de (par) moi » (p. 223).

Bé ne fait pas corps avec le verbe, même quand il a la fonction de simple préfixe de temps : la négation s'intercale entre lui et le verbe, et même souvent le régime : ce qui se conçoit aisément si la particule a eu ou a encore un sens distinct, comme celui que lui impose la tradition, d'accord avec le sens des textes.

De l'identité du *bé* préfixe avec *bé* privatif[1], de به avec بی, il suit que la forme primitive de به est *apê, abê*, car telle est encore, même en pehlvi, la forme de *bé* et cette forme paraît encore quelquefois jusque dans Firdousi : *apê-bar* بیبر sans fruit; *apê-bîm* sans peur etc. *bé* semble être un dérivé de *api*, lequel est traduit par رد : *aipi jatô*, qui a frappé, est traduit رد کمد *barâ zatâr* (*Vd.* XIII, 45 [132]). La forme exacte du dérivé est incertaine, peut-être **apaya*. Le sens propre de *api* est en zend « après, en arrière » : *aipi zãthem*, après la naissance (*Y.* XLVII, 5).

§ 178. Rôle et origine de la particule *hamê, mê*. — 2° La particule *hamê, mê*, qui marque le temps présent, est en pehlvi *hamâî* [illegible], parsi *hamê*.

hamê همی est traduit en sanscrit *sarvadâ*, toujours : همی می est donc le signe du présent parce qu'il représente directement l'idée de continuité : همی کند, « il fait », signifie littéralement « il fait continuellement ». Le pehlvi exprime souvent la même

1. L'*é* (*ê*) s'est abrégé en persan dans la particule verbale, به; peut être pour mieux se distinguer encore de la particule négative. Quand une forme unique prend deux fonctions, il n'est pas rare qu'elle se scinde (cf. p. 69, note 1). Il est regrettable que l'on n'ait pas la forme pehlvie, pour vérifier si la chute de l'*a* initial s'était déjà produite en pehlvi.

idée par *hamâk*, *hamâî*[1], qui est le persan همه, toujours, et qu'il faut se garder de traduire, quand il est combiné avec un verbe à l'indicatif présent, parce qu'il est là précisément pour indiquer qu'il s'agit d'un présent, et non d'un subjonctif ou d'un futur.

مى *mê* est dérivé de *hamê* par la chute de *ha*; cf. p. 112.
hamê, c.-à-d. *hamai*, vient du zend *hamatha* (p. 70), continuellement.

hamê s'emploie aussi avec le parfait défini pour le transformer en imparfait on dit : « il fit continuellement » pour « il faisait » (p. 222, n. 1). Il peut alors se remplacer, à la 1e et à la 3e personnes, par la simple voyelle *ê* postposée. Cette particule a le même sens que *hamê*; elle dérive du zend *hadha*, sscr. *sadâ*, « toujours » (p. 71), et c'est à cause de cette identité de sens qu'elle peut le remplacer.

§ 179. Subjonctif perse et persan. — Le subjonctif est marqué en perse par l'insertion d'un *a* devant la désinence de l'indicatif, et, par suite, par l'allongement de l'*a* thématique, quand il y en a un :

yadi imâm dipim *vainâhy* imaivâ patikarâ naidish *vikanâhy*,
utâ taiy yâtâ tautâ *ahatiy parikârahadish*,
Auramazdâ thuvâm daushtâ *biyâ!*
uta taiy taumâ vaçiy *biyâ!* utâ drangam *jîvâ!*
tya *kunavâhy*, ava taiy Auramazdâ vazarkam kunautu[2]!

« Si tu vois cette inscription et ces images et ne les détruis pas et *me* les conserves (?) autant que tu le peux, qu'Auramazda te soit ami! soit à toi postérité nombreuse, et vis long-

1. Exemples : vani harviçp tôkhmak . . . man hamâk çartaki urvarân tôkhmak minash *hamâî vakhshît* (*Bund.* p. 19, 16) :
« L'arbre Harviçp-tôkhmak, duquel croissent les germes de toutes les espèces de plantes ».

10 mâhîk kar . . . pîrâmûn i zak hôm hamvâr *hamâî gartînd* (*Ib.* 42, 19) : « Dix poissons kar tournent toujours autour de ce Hom ».

Va Auhrmazd *hamâî burzêt* zakî râdân ravân (*Arda Vîr.* XII, 4) : « Et Ormazd exalte l'âme de ces hommes généreux ».

Va avârîk mârâni kabad hamâk andâm *hamâî yançegûnd* (*Ibid.* XIX, 3) : « Et d'autres serpents en grand nombre tiennent tous ses membres ».
2. Restitué par M. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 184.

temps! tout ce que tu feras, qu'Ormazd le fasse prospérer!» (*Beh.* IV. 72).

Cette phrase contient :

vainâhy : 2e p. s. du subj. de *vain*, voir; formé par l'allongement de l'*a* de *vainahy*, tu vois.

vikanâhy : formé de même de *vikanahy*, tu détruis.

ahatiy : 3e p. s. du subj. de *ah* «être», est à *aç-tiy* dans le même rapport que sont entre elles les formes du subjonctif et de l'indicatif citées pour les deux verbes précédents. Dans la langue védique, de même, *as-a-ti* est le subjonctif de *as-ti*.

kunavâhy : 2e p. s. du subj. de *kar*; de *kunavahy*, tu fais[1].

Le pehlvi a conservé le subjonctif aux deux formes de la troisième personne :

«od amat frâj vâi *patând*, âigh barâ *yâtûnând*; u frâj urvarân *vakhshând*, âigh barâ *rûyând*; u...jûy barâ *tajâd*, âigh patyârak zemiçtân barâ *ozalûnât*; bâlâ vât zemîk *khôçînât* (*Vd.* V, 13) : — Jusqu'à ce que les oiseaux prennent leur volée, c'est-à-dire arrivent; que les arbres croissent, c'est-à-dire poussent; que l'eau coule, c'est-à-dire que l'obstacle de l'hiver s'en aille; que le vent sèche la terre[2]».

Le subjonctif zend *jaçãn*, qu'ils viennent, est traduit *raç-ând* (*Vd.* IV, 44).

Exemples parsis :

raç-âd = رساد, qu'il vienne
awazây-âd = افزایاد, qu'il augmente
bâd = qu'il soit (**bavâti*)!
hâd = qu'il soit (*ahati*)!

Le persan n'emploie plus cette forme qu'à la 3e personne du singulier : پرساد *purçâd*, qu'il demande! باد *bâd*, qu'il soit! دهاد *dahâd*, qu'il donne! Dans la Qissahi Daniel, on a : פארשאה בזִ֗יד ויהאד «que le roi vive (*zîhâd*) à jamais!»

§ 180. Impératif perse-persan. — L'impératif perse devait en persan, par la chute des désinences, se confondre avec

1. *Biyâ* est un optatif, *jîvâ* un impératif.

2. Voir le texte zend, vol. II, 110. — Les subjonctifs pehlvis *patând*, *vakhshând*, *tajât*, *khôçînât* répondent aux subjonctifs zends, à forme d'imparfait : *patãn*, *ukhshyãn*, *tacin*, *haêcayât*.

l'indicatif : voici le type de cet impératif, restitué d'après les inscriptions et les formes concordantes du zend et du sanscrit : soit *bar*, porter :

Sing.	*bar-âni*	que je porte!
	bar-a	porte!
	bar-atu	qu'il porte!
Pl.	*bar-âma*	portons!
	bar-ata	portez!
	bar-antu	qu'ils portent!

Ce paradigme devait, suivant les lois de la phonétique persane, donner :

Sing.	*bar-ân* (?)
	bar
	bar-ad
Pl.	*bar-am*
	bar-ad
	bar-and.

C'est-à-dire que sur les six formes les quatre dernières devaient se confondre avec celles de l'indicatif (cf. p. 190) : la première différait ; la seconde était la racine perse.

Aussi la langue assimila complètement l'impératif à l'indicatif et elle transporta à l'impératif les désinences auxquelles elle s'était arrêtée pour l'indicatif, sauf à la seconde personne qui n'eut pas de désinence et devint le type de la racine.

§ 181. Optatif. — Le perse avait un optatif, formé par l'addition d'un *i* aux thèmes en *a*, d'un *yâ* aux autres thèmes. On a vu plus haut (p. 215) un exemple du second cas dans *biyâ*, qu'il soit! zend *buyâṭ*.

L'optatif a disparu du persan. Il l'a remplacé, dans sa valeur optative proprement dite, par le subjonctif; et dans son emploi conditionnel par l'imparfait en *ê* : « qu'il soit », *bâd* باد, du subjonctif **bavâti* : « s'il disait » : *agar guftê* اگر گفتی : l'*ê* ne fait qu'accentuer l'optatif qui est en fait dans *agar* : il est identique à l'*ê* de l'imparfait, au zend *hadha* (p. 71), et signifie « toujours » : *agar guft-ê* est donc : « si jamais il disait ».

§ 182. Participe présent. — Le participe présent se formait du thème de l'indicatif, par le suffixe *añṭ* pour le présent, par le suffixe *âna* pour le moyen :

zend : *kerenavañt,* faisant (perse **kunavant*)
barañt, portant (p. **barant*)
gerez-âna, pleurant.

Le persan a *anda* ندہ, pour *ant; ân* ان, pour *âna.* On joint à ces participes un participe en *â* qui n'indique que la qualité.

1° *anda* dérive de *and-,* affaiblissement normal de *añt,* dont on trouve un exemple dans le Minokhired, *vârind,* pleuvant[1] : *and* a pris le suffixe *ak,* soit directement, soit que déjà dans la période perse *ant* fût passé dans la classe des thèmes en *a,* comme la chose s'est faite dans les dialectes pracrits[2], et que l'on ait dit *baranta* pour *barant.*

La forme pehlvie est en *andak :*
zîvandak ﮐﺍﻳﻮﻭ, vivant (p. زیوندہ, contracté en *zinda* زندہ).

2° *ân* dérive régulièrement de *âna,* écrit en zend *ana (çayana, barana) :*
دوان *davân,* courant, de **davâna.*

3° Le participe en *â* est un adjectif verbal; il marque l'état : *bînâ* بینا, qui voit; *guyâ* گویا, qui parle; *dânâ* دانا, qui sait, savant. Il est de formation moderne et sort du suffixe pehlvi *âk :*

bînâ est en pehlvi ﻭﺍﻳﻮ *vînâk*
dânâ est en pehlvi ﻭﺍﻳﻮ *dânâk.*

Exemples de formations en *â* purement et exclusivement adjectifs :

tukhshâ تخشا, actif — *tûkhshâk*
paidâ پیدا, manifeste — *padtâk* (p. 69).

Sur ce suffixe et son origine, voir § 215, 4°.

V. Temps formés de la racine ou du thème des temps généraux.

§ 183. — Les temps généraux de l'ancienne langue étaient :
Les aoristes en *sh :* *â-isha,* il vint; de *â-i.*

Le parfait redoublé : cf. *cakhriyâ,* il aurait fait; de *kar.*

1. On trouve encore des exemples de participes en *and* اند, même en persan, mais le sens participial n'y est plus; ce sont des substantifs : *parand* پرند, oiseau, litt. volant; *carand* چرند, animal, litt. paissant (voir suffixe *and,* § 215).

2. Et sporadiquement en zend : *khrvîshyañt-a.*

Le futur en *ishy-* :	point d'exemple en perse.
	zend : *rakhshyâ*, je dirai ; de *vac*.
Le participe passé en *ta* :	*karta*, fait ; de *kar*.
	parâ-ita, en allé ; de *i*.
Le nom d'agent en *tar* :	*daushtar*, qui aime.
	jatar, qui frappe.

Le persan n'a rien gardé ni des aoristes ni du parfait.

§ 184. Débris du futur. — Le futur en *ish* a laissé une trace unique : c'est dans la conjugaison du verbe *bûdan*, être. Le thème de futur de *bu* devait être en perse, d'après l'analogie du sanscrit, *bavishya-* lequel en persan s'est contracté en *â* (cf. *âsh-* de *ârish* ; p. 169), ce qui donne :

bâsh-am باشم		*bavishyâ-mi*
bâsh-î باشی		
bâsh-ad باشد		*bavishya-ti*
bâsh-îm باشیم		
bâsh-îd باشید		
bâsh-and باشند		*bavishy-anti*.

De là, par analogie du rapport qui existe dans la conjugaison normale entre l'impératif et le présent, un impératif abusif, *bâsh* باش, soit !

Dans les autres verbes le futur est exprimé, soit par le temps indéterminé ou aoriste, soit par une périphrase (§ 190).

§ 185. Passé indéfini du persan. — Le participe passé en *ta* devait se réduire à *t-d*, ou avec le suffixe *k*, passer à *-tak* و٩, persan *ta* ته, *da* ده.

Dans la langue moderne le seul participe passé est le participe en *ta da* : *rêkh-tan*, verser, fait au participe *rêkhta* ریخته ; *kar-dan*, faire, a pour participe *karda* کرده, ph. و٩ور *kartak*. Ce participe *est aussi bien actif que passif*, c'est-à-dire que *karda* signifie aussi bien *ayant fait* que *fait*, double emploi que le participe des verbes actifs a gagné par le fait des verbes neutres dont le participe est seulement actif. L'analogie de participes comme *âmada*, qui signifie « étant venu » ; *tâkhta*, qui signifie « ayant couru » ; *murda* qui signifie « étant mort », a transporté à tous les participes passés le sens actif et *karda* « fait » en a pris le sens de « ayant fait ». Les exemples de ces participes

en *ta* à sens actif dans les verbes neutres ne manquent pas dans l'ancienne langue :

perse : *hãgmatâ,* qui se sont réunis ;
paraitâ, qui sont partis ;
zend : *rapta,* qui est allé, qui va ;
takhta, qui a couru, qui court ;
et déjà même, semble-t-il, avec des verbes actifs :
aipijatô, qui frappe [1]
beretô, meretô ; qui porte, qui récite.

Par suite, on a pu former avec le participe, combiné avec un auxiliaire signifiant *être,* un passé indéfini : « J'ai fait » se dit « Je suis ayant fait ».

Ce verbe auxiliaire signifiant *être* n'est autre que l'ancien verbe *ah,* sscr. *as,* dont nous avons déjà reconnu l'infinitif dans la désinence d'infinitif *iç-tan* (§ 173) et dont voici le paradigme :

am	ام	*îm*	ایم
î	ای	*îd*	اید
açt	است	*and*	اند

Les formes perses étaient :

ami, z. *ahmi*	*amahi* z. *(h)mahi*
ahi	*açta*
açti	*hanti*

Trois formes sont passées directement du perse en persan :

ام = *ami ;* است = *açti ;* اند = *hanti.*

Les trois autres formes, ای *î,* ایم *îm,* اید *îd,* sont refaites d'après l'analogie des désinences du verbe ordinaire, parce que les formes organiques auraient amené la confusion des deux formes de la 1e personne, qui auraient été toutes deux *am,* et de la 3e personne du singulier avec la 2e du pluriel, qui auraient toutes deux été *açt* (p. 190).

Ainsi s'est formé le passé indéfini : soit *tac* courir et *kar* faire :

1. Il se peut, il est vrai, que ce soient là des formes de nom d'agent ; mais il faudrait admettre le changement de *tar* en *tô ;* or, partout ailleurs, le thème en *tar* a été fidèlement conservé (§ 233). Il est plus légitime de voir là les premières traces de l'emploi actif du participe en *ta.*

tâkhta am	تاخته ام	je suis		ayant couru,	j'ai		couru.
»	*î*	ای	»	tu es	»	»	tu as	»
»	*açt*	است	»	il est	»	»	il a	»
»	*îm*	ایم	»	nous sommes	»	»	nous avons	»
»	*îd*	اید	»	vous êtes	»	»	vous avez	»
»	*and*	اند	»	ils sont	»	»	ils ont	»

karda am	کرده ام	je suis		ayant fait,	j'ai		fait.
»	*î*	ای	»	tu es	»	»	tu as	»
»	*açt*	است	»	il est	»	»	il a	»
»	*îm*	ایم	»	nous sommes	»	»	nous avons	»
»	*îd*	اید	»	vous êtes	»	»	vous avez	»
»	*and*	اند	»	ils sont	»	»	ils ont	»

§ 186. Passé indéfini en pehlvi. — Cette formation est une création du persan moderne. Elle ne paraît ni en pehlvi ni dans les transcriptions parsies. Dans le pehlvi, la fonction remplie en persan moderne par le participe en *ta da* combiné avec l'auxiliaire « être » est remplie par le participe en *t d* combiné avec le même auxiliaire ; c'est-à-dire qu'au lieu de *tâkhta am* on disait *tâkht am*.

Le pehlvi, en général, exprime l'auxiliaire en zevâresh : il emploie, soit *hava* הוה « être », qui répond à l'aryen *ah ;* soit *qôyem* קוים, littéralement « être debout », qui répond à l'aryen *çtâ*. L'on obtient ainsi la série suivante :

Verbe *kar-tan*, faire :

Sing.	*kart*	*havman-am*	
	»	»	*ê*
	»	»	*ad*
Pl.	»	»	*îm*
	»	»	*êt*
	»	»	*and*

Sing.	*kart*	*yeqôyemûn-am*	
	»	»	*ê*
	»	»	*ad*
Pl.	»	»	*îm*
	»	»	*êt*
	»	»	*and*

§ 187. Passé défini du persan. — Le sens de cette formation pehlvie est identique à celle du passé indéfini du persan ; c'est la combinaison de l'auxiliaire avec le participe primitif en *t*. Or, cette formation se retrouve en persan, mais avec le sens de passé défini : de plus, il y a eu soudure intime de l'auxiliaire avec le participe. En remplaçant le zevâresh *havman-am* etc. par l'auxiliaire persan correspondant et fondant cet auxiliaire en un seul mot avec le participe en *t-d*, on aura le passé défini du persan moderne :

à *kart havman-am* «j'ai fait», répond *kard-am* کردم, je fis
à » » *ê* «tu as fait», répond *kard-ê* کردی, tu fis

à *kart havman-îm* «nous avons fait», répond *kard-îm*, nous fîmes کردیم
à » » *êt* «vous avez fait», répond *kard-îd*, vous fîtes کردید
à » » *and* «ils ont fait», répond *kard-and*, ils firent کردند[1].

§ 187 *bis*. La 3e personne du passé défini n'est autre que l'ancien participe passé qui sert de passé défini en pehlvi pour toutes les personnes. — Une seule personne reste en dehors de cette équivalence : la 3e. Le persan ne dit pas *kard-açt* pour «il fit», il dit simplement *kard*, c'est-à-dire que l'ancien participe passé, dissimulé dans les autres personnes du temps par sa fusion avec l'auxiliaire, apparaît ici isolé et possède à lui seul le sens du passé défini. Or, en pehlvi, le passé défini est rendu à toutes les personnes par ce même participe : *kart* en pehlvi signifie « il fit, je fis, tu fis ». Exemples :

Zartûhsht dîn . . . dar gihân ravâk barâ *kart* (*Arda Vîrâf* I, 1) : « Zoroastre fit la loi ayant cours dans le monde ».

Apam purçît min Çrôsh (*Ibid.* VI, 3 et passim) : « et *je* demandai de Çrôsh ».

Lak pun *gîtî* gâçân *çrût* (*Ibid.* IV, 26) : « Dans le monde *tu* chantas des hymnes ».

1. D'où l'imparfait en préposant le signe de la continuité همی, pehlvi *hamâî* (cf. p. 214). Exemple : Afam khadîtûnt ravâni gabrâ 1 mun pun shânaki açinîn gôshti min tan *hamâî kashîd* ol khordan *hamâî yahbûnt* (*Arda Vîr.* LI, 2) : « Et je vis l'âme d'un homme qui, avec un peigne d'airain, s'arrachait la chair du corps et la donnait à manger ».

Et de même au pluriel :

Ciyûnshân zak çakhun *ushnût* (*Ibid.* II, 17) : « quand *ils* entendirent ces paroles ».

Il faut bien distinguer cette formation de la précédente, *am kart* de *kart havman-am;* dans la première *kart* est passif et *am* est pronom suffixe : « par moi fait » : dans la seconde *am* est désinence de l'auxiliaire *havman* et *kart* est actif : « je suis ayant fait». C'est de cette seconde que vient le persan *kard-am* كرد ام ; mais *kard-am* a pu longtemps combiner en lui les deux formations et être aussi bien « chose que j'ai faite » que « je suis ayant fait » et à la 3ᵉ personne le sujet est encore un vrai possessif : *shâh kard,* le roi a fait, littéralement « chose faite du roi ». C'est le souvenir ancien de ce possessif primitif qui a exclu la particule بِه des temps passés (p. 214).

La marche du pehlvi au persan est donc la suivante :

Pehlvi : Le passé défini est le participe primitif (en *t ;* perse *ta*) sans auxiliaire.

Le passé indéfini est le participe primitif avec l'auxiliaire « être ».

Persan : Le passé défini est :

à la 3ᵉ personne du singulier, le participe primitif sans auxiliaire ;

aux autres personnes, le participe primitif avec auxiliaire, tous deux fondus en un mot unique, ce qui donne à l'auxiliaire l'apparence de simple désinence.

Le passé indéfini est le participe dérivé (*ta* تَه ; perse *ta* + *ka*), composé et non fondu avec l'auxiliaire « être ».

Ainsi le pehlvi dit :
- *man kart,* je fis
- *tu kart,* tu fis
- *ô kart,* il fit

et
- *man kart am,* j'ai fait
- *tu kart ê,* tu as fait, etc.

Le persan dit :
- *kard-am,* je fis
- *kard-ê,* tu fis
- *kard,* il fit
- *kard-îm,* nous fîmes

et *karda am,* j'ai fait, etc.

§ 188. Cause. Le participe passé, déjà en perse, sert de passé défini pour les verbes neutres. — Comment l'ancien participe passé est-il arrivé à remplir à lui seul la fonction du prétérit ? Comment le participe perse *karta* « fait » put-il, à lui seul, signifier suivant le sujet « je fis, tu fis, il fit » ?

Les racines de cet état de choses se retrouvent dans la vieille langue. Deux circonstances concoururent à le produire. I. — Dans les verbes neutres, le participe à lui seul indiquait le prétérit. De même qu'en latin *hostes progressi* pouvait signifier aussi bien « les ennemis s'avancèrent » que « les ennemis, s'étant avancés », de même en perse ; du moment qu'il ne suivait point de verbe fini, le participe en prenait la valeur :

hamitriyâ *hãgmatâ paraitâ* patish Dâdarshim (*Beh.* II, 32);
« les ennemis se réunirent, marchèrent contre Dâdarshi ».

La chute des désinences ayant réduit le participe passé à une forme unique, quel que fût le nombre et quel que fût le genre du sujet, il en vint à servir de prétérit pour toute personne et tout nombre :

adam	*gmata* ou *gmatâ*,			moi	venu	(ou	venue)
tuvam	»	»	»	toi	»	»	»
hauv ou *ava* (*avâ*)	»	»	»	lui	»	»	»
vayam	*gmatâ*			nous	venus	(ou	venues)
yuzham	»			vous	»	»	»
avaiy ou *aitaiy*	»			eux	»	»	»

Dans ces cas, qui embrassent toutes les variétés possibles, le participe, revêtu du sens prétérit, se réduisait à une forme unique et invariable *mat* [illegible], qui signifiait donc, suivant le sujet, *moi venu, toi venu, lui venu, nous venus, vous venus, eux venus,* c'est-à-dire : *je vins, tu vins, il* ou *elle vint*, etc.

Logiquement, cette fonction de prétérit ne pouvait être prise que par les verbes neutres, les seuls dont le participe eût le sens actif. Un fait analogue pouvait sans doute se produire pour les verbes actifs, mais avec un sens final différent, celui d'un prétérit passif, *kart-*, mutilé de *karta, kartâ*, qui aurait pris le sens de « factus, facti ; facta, factae » et de « factus est, es, sum ; facti sunt, estis, sumus etc. ». Mais, d'une part, l'analogie des participes des verbes neutres qui, de tout temps et de naissance, avaient droit aux fonctions de prétérit, dut agir, aussitôt que leur évolution fut achevée, sur le participe du verbe actif encore

indifférent; et d'autre part, une habitude de construction propre au perse allait précipiter cette classe de participes du même côté que le participe des verbes neutres.

II. — Le perse, pour exprimer le prétérit, avait deux procédés : il pouvait employer, soit, à la façon synthétique du sanscrit, l'aoriste ou l'imparfait[1], soit un procédé analytique, le participe passif construit avec le *sujet* au cas oblique.

1. Le perse ne distinguait pas les nuances du passé. L'imparfait servait à marquer le passé, quel qu'il fût, passé défini, imparfait ou passé indéfini :

1° Passé défini : Auramazdâmaiy upaçtâm *abara* :

« Auramazdâ me porta secours. »

Kambujiya avam Bardiyam *avâja* (*Beh.* I, 31) :

« Cambyse tua ce Bardiya. »

2° Imparfait : Kârashim hacâ darshata *atarça* (I, 50) :

« Le peuple le craignait à cause de sa cruauté. »

Imâ dahyâva tyâ manâ *patiyâisha* vashnâ Auramazdâha manâ bandakâ *âhantâ* manâ bâjim *abarantâ* (I, 18) :

« Ces provinces qui m'obéissaient par la volonté d'Auramazdâ m'étaient soumises, me payaient tribut. »

Martiya hya daushtâ *âha* avam ubartam *abaram* hya arika *âha* avam ufraçtam *aparçam* (I, 21) :

« L'homme qui était ami je le traitais bien; celui qui était ennemi je le punissais sévèrement. »

3° Passé indéfini : Les deux derniers exemples pourraient aussi bien, et peut-être mieux, se traduire par le passé indéfini. Voici un autre cas où le persan moderne aurait employé le passé indéfini et où le perse a l'imparfait :

Ima tya adam *akunavam* hamahyâyâ tharda vashnâ Auramazdâha *akunavam* Auramazdâmaiy upaçtâm *abara* . . . avahyarâdiy Auramazdâ upaçtâm *abara* . . . yathâ naiy arika *âham* . . . upari abashtâm *upariyâya* . . . (IV, 59) :

« Ce que j'ai fait de toute sorte, c'est par la volonté d'Ormazd que je l'ai fait; Ormazd m'a porté secours : Ormazd m'a porté secours, parce que je n'étais pas un impie, que je suivais la loi etc. »

Les mêmes fonctions pouvaient aussi être remplies par l'aoriste :

Takhmaçpâda hadâ kârâ ashiyava hamaranam *akunaush* (II, 85) :

« Takhmaçpâda alla avec son armée, il *livra* bataille. »

Hauv Açagartam hamitriyam *akunaush* (IV, 23) :

« Il *souleva* le pays d'Açagarta. »

Kaççiy naiy *adarshnaush* cishciy thaçtanaiy (I, 53) :

« Personne *n'osait* rien dire. »

Il disait dans le premier système :

Avathâshaiy *athaham* (*Beh.* II, 30) : «je lui parlai ainsi».

Paçavâ Dâdarshi *ashiyava* (*ib.* 32) : «ensuite Dâdarshi alla».

Auramazdâmaiy upaçtâm *abara* (34) : «Ahuramazda me porta secours».

Paçavâ adam kâram *frâishayam* (I, 82) : « ensuite j'envoyai une armée ».

Mais il pouvait dire aussi avec le passif :

Tat *mana kartam* (II, 27, 37, 44, 47, 57, 62 etc. etc.) : «cela (fut) fait de moi (par moi)».

On trouve à huit lignes de distance :

Avadâ *hamaranam akunava* (34) «là ils firent la bataille», et : Avadâshâm *hamaranam kartam* (*ib.* 27) : «là fut faite d'eux (par eux) la bataille».

§ 189. Substitution de la construction passive à la construction active en perse. — La chute des aoristes amena le développement de la construction passive : ce n'est point le développement de cette construction qui amena la chute des aoristes, lesquels étaient condamnés d'avance par les lois de la phonétique persane. Le plus usité de ces aoristes, celui qui se forme par augment avec les désinences secondaires, l'imparfait, confondait déjà en perse la 2e personne du singulier, la 3e du singulier et la 3e du pluriel, par le fait de la chute de *h*, de *n* et de *t* final[1] :

Sing.	*abaram*	Pl.	*abaramâ*
	abara(h)		*abarata*
	abara(t)		*abara(n).*

La chute des voyelles initiales (p. 111) faisait disparaître l'augment et réduisait toutes ces formes, sauf les deux premières du pluriel, à une forme unique *bar*, identique à l'impératif : *bar, bar, bar, baram, barad, bar. Baram* et *barad* se confondaient euxmêmes avec la première et la troisième de l'indicatif présent.

La forme ordinaire de l'expression du passé devint donc :

1. Si cette chute n'est qu'orthographique, elle devait devenir réelle en pehlvi et en persan, la consonne étant finale.

tat mana kartam : « cela de moi fait ».

que l'usure phonétique réduisit à :

(în) man kart.

L'on sentit longtemps encore que la construction était passive et que *man* était un génitif, et quand les auteurs de l'écriture pehlvie eurent à lui trouver un équivalent sémitique, ils choisirent le *pronom oblique*, לי, à moi, de moi, et non le pronom sujet, *anâ* (p. 159). Mais peu à peu ce sentiment devait s'oblitérer et *man* arriver à ne plus représenter que la première personne, sans distinction de cas. Cela arriva quand le nominatif *adam* eut disparu; il disparut, parce qu'il n'était point nécessaire : le seul temps qui eût gardé les désinences anciennes, l'indicatif présent, trouvait dans ces désinences mêmes l'expression de la personne et par suite n'avait pas besoin de pronom sujet; *man* resta seul pronom, et *în man kart* signifiant « je fis », *kart* en tira le sens du *prétérit actif* sous la pression de la nécessité et de la puissante analogie des participes de verbe neutre.

La construction dont *tat mana kartam* est le type, s'étendait naturellement à toutes les personnes et à tous les sujets :

tu fis se disait	*tavâ*	*kartam,*	fait de toi
il fit	*avahyâ*	»	fait de lui
	aitahyâ	»	
nous fîmes	*amâkham*	»	fait de nous
vous fîtes	*khshmâkham*	»	fait de vous
ils firent	*aitaishâm*	»	fait d'eux
le roi fit	*khshâyathiyahyâ*	»	fait du roi
les rois firent	*khshâyathiyânâm*	»	fait des rois

Ainsi sortirent :

de *tavâ*	*kartam,* le ph.	*lak*	*kart*	
avahyâ	»	*zanman*	»	le p. او کرد
aitahyâ	»	*ê*	»	
amâkham	»	*lanman*	»	
khshmâkham	»	*lakum*	»	
aitaishâm	»	*olman-shân*	»	
khshâyathiyahyâ	»	*malkâ*	»	le p. شاه کرد
khshâyathiyânâm	»	*malkâân*	»	

C'est ainsi que la chute de l'aoriste ancien réduisit toute la déclinaison perse à la forme unique du génitif (p. 124, 157—159) et fit du participe passé perse la base du prétérit persan.

§ 190. Futur persan. — Le perse avait un futur synthétique, identique aux futurs sanscrits en *ishyâmi;* il n'en est resté qu'un exemple en persan, c'est le futur *bâsh-am* باشم (p. 219) : il ressort d'ailleurs des textes que le futur était en voie de tomber, car c'est le subjonctif ou l'indicatif présent qui en remplit l'office :

tuvam kâ khshâyathiya hya aparam *ahy* (*Beh.* IV, 37) :
« Toi qui seras roi dans la suite ».

tuvam kâ hya aparam imâm dipim *patiparçâhy* (IV, 41) :
« Toi qui dans la suite liras cette inscription ».

yâvâ tautâ *ahatiy* (IV, 78) :
« Autant que tu en auras la force ».

tya *kunavâhy* avataiy Auramazdâ *nikantu* (IV, 79) :
« Ce que tu feras, qu'Auramazdâ te le détruise ».

Le pehlvi emploie un procédé analogue : il emploie l'aoriste avec ou sans le prefixe *bé* ([illegible] *barâ,* en zevâresh), c'est-à-dire qu'il ne distingue pas encore le futur du présent :

At nahîcak ol li *yamtûnîd* (shavad) kâmakômandihâ *ozalûnam* (âyam) ol zak jîvâki ahlavân va darvandân va zanman petkham duruçtihâ *yadrûnam* (baram) va râçtihâ *yâîtyûnam* (âvaram ; *Ard. V.* I, 40) :

« Si le sort tombe sur moi, j'irai volontiers au pays des bons et des méchants et porterai fidèlement ce message et rapporterai exactement la réponse ».

Apat *numâyîm* gâçi râçtân va zaki drûjân (V, 9) :
« Et nous te montrerons le lieu des justes et celui des Drujes ».

Va at paçukh lâ *yahbûnî* . . . adînat pun ham zemân *barâ zekatalûnam* (*Gôshti Fryân* I, 13).

« Si tu ne donnes pas de réponse . . . alors je te tue sur l'instant ».

Le persan emploie aussi l'aoriste dans ce sens large :

امشب مگر بوقت نمی خواند این خروس

« Peut-être que cette nuit le coq ne chantera pas » (littéralement « ne chante pas »).

Mais il a formé un futur spécial, en composant le verbe *khrâçtan* « désirer » soit avec l'infinitif, soit avec la forme dite *infinitif apocopé,* et qui est l'infinitif diminué du *n* final, autre-

ment dit, une forme identique à la 3e personne du singulier du prétérit. La première forme est peu usitée, la seconde est la forme usuelle : « je ferai » se dit *khvâham kardan,* ou *khvâham kard.*

On a souvent comparé ce futur au futur anglais : la comparaison n'est exacte que pour la première forme *khvâham kardan,* qui répond en effet exactement au futur anglais, *I will do,* avec cette différence toutefois que pour le persan l'infinitif est encore aujourd'hui un substantif comme il l'était dans la langue de Darius. Mais peut-on admettre que la seconde forme *khvâham kard* est mutilée de la première et que *kard* est abrégé de *kardan?* J'en doute fort et ne trouve point d'analogie dans la langue pour appuyer cette hypothèse : *kard,* quant à la forme, est identique à la 3e personne du prétérit. c.-à-d. au participe passé (p. 222) et *khvâham kard* signifie « je désire fait » et suppose une forme perse *hvâdayâmi kartam,* cupio factum. Cette phrase نامه‌را خواهم نوشت *nâmarâ khvâham* nivisht, qui signifie « j'écrirai la lettre » est littéralement « je désire la lettre écrite, epistolam cupio scriptam ».

La langue moderne, surtout dans la conversation, remplace ce futur composé par une expression toute syntactique : « j'écrirai », après s'être dit « je désire écrire », (khvâham *nivishtan)* et « je désire écrit » (khvâham *nivisht),* se dit à présent « je désire d'écrire, je désire que j'écrive » *mêkhvâham ki benivîçam;* autrement dit, le futur est rendu par « désirer » avec le subjonctif du verbe.

§ 191. L'infinitif dit apocopé. — Il est possible cependant que l'infinitif dit apocopé représente, non pas l'ancien participe en *ta,* karta, mais l'ancien abstrait en *-ti,* qui sert à former l'infinitif zend et joue par suite absolument le rôle de *tanaiy.* L'existence de ce suffixe en perse, avec les mêmes valeurs qu'en zend, est établie par les mots *arsh-ti* « lance », *shiyâ-ti* « bonheur », et ce second exemple prouve qu'il formait des abstraits aussi bien que le zend. Il se peut donc que *khvâham kard* se ramène à *hvâdâmi *kartim* « je désire action de faire ». Ce qui laisserait supposer que telle est la vérité, c'est l'emploi de cet infinitif avec les verbes impersonnels *shâyiçtan* « être permis », *bâyiçtan* « être nécessaire », *çazîdan* « être convenable ». Ces trois verbes se cons-

truisent impersonnellement soit avec l'infinitif du verbe, soit avec la forme en *t-d :* exemple :

Na *shâyad burîdan* havârâ batêgh, نشايد بريدن هوارا بتيغ : « il ne faut pas fendre l'air avec le glaive ».

Dar thalib kâhilî na*shâyad kard,* در طلب كاهلى نشايد كرد : « dans la recherche, il ne faut pas faire acte de négligence ».

L'emploi de *shâyad* avec l'infinitif s'explique par la nature substantive de l'infinitif qui est, soit le sujet de *shâyad*, soit plutôt son régime, *shâyad* étant le représentant d'un ancien verbe déponent, qui signifiait « pouvoir », le verbe *khshayatê,* celui dont la racine a donné *khshâyathiya*, roi; en zend, il s'emploie précisément avec le datif de l'abstrait en *-ti :* khshayêtê... *apañharshtêê* (*Vd.* V, 78) : « il peut remettre » ; littéralement : « il peut pour la rémission ». Entre cette phrase et le persan *shâyad hisht* شايد هشت, la seule différence consiste dans la valeur impersonnelle de *shâyad,* mais non dans un changement de construction.

Tuvâniçtan « pouvoir » se construit de la même façon, mais avec sens passif : توان كرد *tuvân kard,* « on peut faire » : il est probable qu'il y a là le souvenir d'une ancienne construction de la racine *tu* au passif, ou au moyen à sens passif, analogue à celle de *çaknomi* en sanscrit, et *tuvân kard* prend place à côté de *çakyate kartum* : d'ailleurs *tuvân* lui-même est un ancien participe moyen **tuvâna : ânçitâra na tuvân dîd* est primitivement : « cette étoile *n'est pas pue* voir ».

§ 192. Résumé de l'histoire des temps. — Nous pouvons à présent embrasser l'ensemble historique des formes actives du persan.

Verbe *burdan* بردن, porter, thème du présent : *bar-am* برم.

Le présent de l'indicatif dérive du temps correspondant de l'ancienne langue :

bar-ati	*bar-ad* برد, il porte.

Le subjonctif, dont il ne reste qu'une personne, dérive du subjonctif ancien :

bar-âti	*bar-âd* براد, qu'il porte.

L'impératif est né de la confusion de l'impératif ancien avec l'indicatif, sauf à la 2ᵉ personne du singulier qui représente directement la personne correspondante du temps ancien :

bar-a *bar* بر, porte!

Les participes présents dérivent des participes présents de l'actif et du moyen :

bar-ant *baranda* برنده, portant
bar-âna *barân* بران.

Le présent de l'indicatif s'est dédoublé, quant à la fonction, par la préposition des particules به et همی می, en aoriste subjonctif et en indicatif présent proprement dit, به marquant littéralement la manifestation de l'action, همی می marquant littéralement la continuité de l'action.

L'infinitif est l'ancien infinitif perse :

bar-tanaiy *bur-dan* بردن, porter.

Le participe passé est dérivé du participe ancien (par addition d'un suffixe : ph. *ak*, persan *a*) :

bar-ta *bur-da* برده, porté.

La 3ᵉ personne du prétérit ou passé défini est l'ancien participe passé :

bar-ta *bur-d* برد, porta.

Les autres personnes du prétérit ont été formées par la fusion de ce même participe avec l'indicatif présent de l'ancien auxiliaire *ah*, signifiant être :

burd *am*, je portai. *burd-am*

Le passé indéfini a été formé par la composition du participe passé dérivé avec l'indicatif présent de ce même auxiliaire :

burda am, j'ai porté.

Le futur a été formé en construisant le verbe qui signifie « désirer » avec l'infinitif du verbe ou son abstrait :

khvâham burdan خواهم بردن, je porterai
khvâham burd خواهم برد.

L'imparfait a été formé du prétérit, comme l'indicatif présent l'est de l'aoriste, en préfixant le signe de la continuité *hamê, mê* (ou en postfixant le signe de continuité *ê*) :

mê, hamê burdam می, همی بردم, je portais
burdam-ê بردمی.

Le plus-que-parfait s'est formé en composant le participe passé avec le prétérit du verbe «être». L'auxiliaire *ah* n'ayant pas de prétérit (parce qu'il n'avait pas de participe passé), on a pris le prétérit du verbe *bû-dan* être (prétérit régulier *bûd-am, bud-î, bûd*) : *burda bûdam* برده بودم, j'avais porté (littéralement : «je fus ayant porté» [1]).

Le futur passé s'est formé en composant le participe passé avec le futur de ce même auxiliaire *bûdan* (*bâsham*, p. 219), *burda bâsham* برده باشم, j'aurai porté (litt. : «je serai ayant porté»).

Point de forme spéciale pour le conditionnel qui est rendu au moyen de l'aoriste ou de l'imparfait [2].

1. La langue ancienne ne distinguait pas ce temps que couvrait l'aoriste : âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush *viyaka* adam niyatrârayam (*Beh.* I, 64) : je rendis (je rebâtis) les temples que Gaumâta le Mage avait détruits (littéralement : détruisit).

2. Notre imparfait du conditionnel est rendu en persan par l'aoriste au futur simple.

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل مرا
بخال هندویش بخشم سمرقند و بخارارا

«Si cette belle de Shiraz recevait (litt. reçoit, *ârad*) mon cœur dans sa main, pour le grain noir de sa beauté je donnerais (litt. je donnerai, *bakhsham*) Samarcand et Boukhara» (Hafiz).

Il faut distinguer logiquement ce conditionnel, qui contient l'idée d'un optatif, du conditionnel simple qui énonce seulement ce qui arrivera si certaine circonstance se réalise : le persan ne distingue pas ces deux nuances et assimile la première à la seconde. Comparer les phrases comme celle-ci :

نسیم زلفت اگر بگذرد بتربت حافظ
زخاک کالبدش صد هزار لاله بر آید

«Si le zéphyre qui souffle dans tes cheveux passe (بگذرد) sur la tombe de Hafiz, de la poussière de son corps cent mille fleurs se lèveront (برآید).»

هر که دشمن پیش است
گر نکشد دشمن خویش است

«Quiconque a son ennemi devant lui, s'il ne le tue (گر نکشد), est son propre ennemi.»

Notre plus-que-parfait du conditionnel se rend par l'imparfait à suffixe *ê* (p. 217).

اگر من از خدای تعالی چنین ترسیدمی که تو از سلطان از جملهٔ صدیقان بودمی

«Si j'avais craint *(tarçîdamê)* Dieu, comme toi le roi, j'aurais été *(bûdamê)* au nombre des Justes.»

V. Les voies.

§§ 193—198. — Le verbe perse pouvait se conjuguer : au passif, au moyen, au désidératif, au causal.

Les textes perses n'offrent pas d'exemple du conditionnel optatif, mais seulement du conditionnel simple, qui est exprimé par le subjonctif, le second terme étant, suivant les cas, soit au subjonctif, soit à l'optatif, soit à l'impératif :

Yadiy kâra Pârça pâta *âhatiy* hyâ duvaishantam shiyâtish akhshatâ haueiy Aurâ *niraçâtiy* abiy imâm vitham (I. 23) :

« Si le peuple de Perse *est bien gardé* par toi, une prospérité qui n'a rien à craindre de l'ennemi *descendra* en souveraine dans cette demeure. »

Yadiy imâm hadugâm apagaudayâ naiy thâhahy kârahyâ Auramazdâ taiy jatâ biyâ utataiy taumâ mâ biyâ (*Beh.* IV, 57) :

« Si tu caches cette inscription et ne la lis pas au peuple, qu'Ormazd te frappe et puisses-tu n'avoir pas de descendance ! »

Yadi avathâ mâniyâhy haca anyana mâ tarçam imam Pârçam kâram pâdiy (I, 19) :

« Si tu te dis, « puissé-je n'avoir rien à craindre de personne ! » protège le peuple de Perse. »

L'Avesta offre des cas de conditionnel optatif :

1° Conditionnel plus-que-parfait : il emploie l'imparfait au premier terme, l'optatif parfait au second :

Yèdhi zî mâ mashyâka aokhtô-nâmana yaçna *yazayañta* . . . frâ nuruyô ashavaoyô thwarshtahê zrûâyaṭ *shushuyãm* (*Yt.* VIII, 11, 24 ; cf. *Yt.* X, 55, 74).

« Si les hommes m'avaient offert le sacrifice avec invocation (comme ils le font aux autres dieux), je serais venu à l'appel des bons à l'heure fixée. »

2° Conditionnel imparfait : optatif au premier terme, imparfait au second :

Paoirim paçûm avaghnâṭ, paoirîm narem raêshyâṭ, dashinem hê gaoshem upa thwereçayen (*Vd.* XIII, 88) :

« S'il frappait un premier animal, s'il blessait un premier homme, on lui couperait une oreille. »

Le premier exemple révèle l'existence d'une forme inconnue au sanscrit, l'optatif parfait, répondant pour le sens, et en partie pour la formation, au latin *cecinissem*.

En voici un autre exemple :

Yèdhi mâ mashyâka yazayañta . . . avi mãm avi bawryãm daçanãm açpanãm aojô (*Yt.* VIII, 24) :

« Si les hommes m'avaient offert le sacrifice, . . j'aurais reçu la force de dix chevaux. »

Un exemple de cette formation est resté en perse : naiy âha martiya naiy Pârça, naiy Mâda, naiy amâkham taumâyâ kaççiy hya avam Gaumâtam tyam Magum khshathram ditam *cakhriyâ* (*Beh.* I, 50) :

« Il n'y avait (eu) homme quelconque, ni Perse, ni Mède, ni de notre race, qui eût enlevé le trône à Gaumâta le Mage. »

§ 193. Passif persan. — Le passif perse se formait par la caractéristique *ya* jointe au thème : les désinences sont actives ou moyennes à volonté :

kar, ku-nav :	*akunav-yatâ,* fut fait.
thah	*thah-yâmahy,* nous sommes appelés.
	athah-ya, il fut dit.

L'on a des exemples de l'aoriste passif en *i,* formé de la racine avec allongement de la voyelle radicale :

dar	*adâry,* il fut tenu.

Le passif a disparu en persan. Déjà en perse il commençait à se troubler : il se confondait avec le moyen qui en prenait le sens quand il était nécessaire; ainsi l'on trouve :

de *ni,*	*anayatâ,* il fut conduit
garb,	*agarbâyatâ,* il fut pris.

Le persan supplée à la perte des formes passives par l'emploi de temps composés. Il exprime l'idée passive par l'idée de mouvement subi, en combinant le participe passé du verbe avec les temps du verbe *shudan* شدن «devenir», primitivement «aller». C'est ainsi qu'on dit en allemand *verloren gehen, verloren gegangen.*

shu-dan, du perse *shiyu,* «aller» (z. *shu*), se conjugue régulièrement sur le type des racines en *u* (p. 194) c'est-à-dire que son thème d'indicatif est *shav* et son participe passé ancien (thème de prétérit) est *shu-d.*

	sha-vam شوم, je vais	p.	**shiyav-âmi.*
	shav-ê شوى, tu vas		
	shav-ad شود, il va		**shiyavati.*
	shav-îm شويم, nous allons		
	shav-îd شويد, vous allez		
	shav-and شوند, ils vont		**shiyavanti.*
Subj.	*shav-âd* شواد, qu'il aille		**shiyavâti*
Inf.	*shu-dan* شدن, aller		**shiyu-tanaiy*
Prét. 3e sg.	*shu-d* شد, il alla		**shyu-ta,* zend *shûta.*

De là, le passif suivant :

Indic. aoriste : *burda shavam* برده شوم, je suis porté.

Indic. présent : » *hamê shavam* برده همى شوم, je suis en train d'être porté.

Subjonctif : *burda shavâd* بردہ شواد, qu'il soit porté.
Part. présent : » *shavanda* بردہ شوندہ, étant porté.
Inf. : » *shudan* بردہ شدن, être porté.
Prétérit : » *shudam* بردہ شدم, je fus porté.
Imparfait : » *hamê shudam* بردہ همی شدم, j'étais porté.
Passé indéfini : » *shuda am* بردہ شدہ ام, j'ai été porté.
Plus-que-parfait : » *shuda bûdam* بردہ شدہ بودم, j'avais été porté.
Futur : *burda khvâham shudan* بردہ خواهم شدن, je serai porté.
» » *shud.*
Futur passé : » *shuda bâsham* بردہ شدہ باشم, j'aurai été porté.

§ 194. Passif pehlvi. — Cette formation du passif est une création propre du persan. Le pehlvi le formait autrement. Il avait deux procédés :

1° Il combinait le participe passé avec un auxiliaire signifiant « être », soit *ah* (en zevâresh *havman* ou *yahvûn*), soit *çtâ içtâdan* (en zevâresh *yeqôyemûn*). Il marquait l'indicatif présent ou le prétérit en mettant l'auxiliaire à l'un ou l'autre de ces temps. Ce procédé, comme on voit, confondait l'actif et le passif, puisque *kart am* se trouvait signifier à la fois « j'ai fait » (p. 223) et « je suis fait » ; et *kart içtâd* signifiait à la fois « il avait fait » et « il avait été fait ». Cette confusion était l'arrêt de mort de cette forme.

2° Une seconde forme de passif qui ne se rencontre qu'à la 3e personne du singulier consiste à ajouter au thème la terminaison [pehlvi] que les textes pazends transcrivent *îhed.*

Exemples pehlvis (nous donnons entre parenthèse pour les mots qui sont écrits en zevâresh leur prononciation persane, selon la transcription pazende, quand elle existe) :

yemalalûnîhêt,	est dit	(pz. *goêhêd)*
yedrûnîhêt,	est porté	*(bar-îhed)*
rêjîhêt,	est versé	
çôzhîhêt,	est brûlé	
karîtûnîhêt,	est appelé	*(khvanîhed)*
obdûnîhêt,	est fait	*(kunîhed).*

On trouve dans le Minokhired *âçâîhed,* est apaisé, (*sukhyati,* dans la traduction de Nériosengh) ; *âçârîhed,* est anéanti ; *gu-*

mêzhîhed, est mêlé, se mêle *(samummilati), tawâhîhed,* est détruit *(parikhshîyati)* ; et dans le Shikand Gumânî *awaçpârîhed,* est confié ; *bakhshîhed,* est donné ; *garôîhed,* est cru ; *nigerîhed,* est regardé ; *çpôzîhed,* est enfoncé ; *vînîhed,* est vu ; *vîrâîhed,* est préparé.

Ainsi que l'a reconnu M. West (*Glossaire de l'Ardâ Vîrâf,* p. 348), ces passifs sont en réalité des composés de *êt (ît)* « est », forme zevâresh de است, et d'un substantif abstrait en *î* formé du thème verbal. Il faut donc décomposer le groupe en deux parties, la première *î,* qui appartient au thème du verbe, et la seconde *ît,* qui est le zevâresh ordinaire pour است (chaldéen אית). Ce qui le prouve, c'est qu'en pehlvi même on trouve parfois cette terminaison écrite par *çt,* au lieu de et l'on rencontre, par exemple, *frêbî-haçt,* « est trompé ». En pazend on trouve *brehiniheçt* (*Minokhired* XXVII, 67) « est produit » *(sṛshṭa).* Parfois même, au lieu de *ît* ou *açt* soudé au mot en *îh,* on a le verbe zevâresh *yahvûnît,* écrit séparément : *mêhmânîh yahvûnît* (*Y.* X, 2) « il est reçu comme hôte » (abhyâgato bhavati). Il peut sans doute sembler étrange que است soit combiné avec un substantif abstrait, ou inversement qu'un substantif abstrait soit combiné avec le verbe auxiliaire[1], pour former un passif. Soit cette phrase : Kai Gushtâçp ezh tan i ôi *brehiniheçt* (râjâ Gushtâçpas çarîrâd asya sṛṣṭas) « le roi Gushtasp fut créé de son corps » (l. l.) : l'on s'attendrait plutôt à ce que *brehini* fût un adjectif dérivé qu'un abstrait, d'autant que le signe même de l'abstrait qui est *îh* manque dans la forme pehlvie, puisque dans la terminaison *îhêt,* le second élément de , à savoir , appartient au verbe : mais l'exemple de *mêhmânîh yahvûnît* où le verbe est écrit à part prouve qu'il s'agit bien d'un abstrait ; dans l'orthographe insolite de la terminaison il n'y a qu'une économie d'écriture, et l'emploi d'abstraits de forme différente dans la même fonction, comme *râmishn yahvûnît* (*Y.* X, 3), gaudium-est « il est réjoui », met la réalité du procédé hors de doute.

Cette formation, d'un emploi limité en pehlvi même, disparut en persan. La langue avait trouvé dans l'emploi du verbe de mouvement un moyen d'expression si commode qu'elle ne se borna pas à *shudan,* mais que tout verbe de mouvement, employé avec un participe passé, put devenir indice de passif :

1. Avec un abstrait on attendrait un verbe de mouvement.

Nihâda âmad نهاده آمد, au lieu de *nihâda shud*, «il fut placé» (litt. il vint placé);

Marçûl gasht مرسول گشت, «il fut envoyé» (litt. «il tourna envoyé»).

§ 195. Moyen. Désidératif. — Le moyen a disparu. Il ne répondait à aucun besoin réel de la langue.

Le désidératif se formait probablement en perse, comme en zend, par le redoublement avec *s* :

de *ji*, z. *jijish-eñti*, ils désirent gagner,
derez, z. *dîdereghzh-ô*, tu voulais fixer,
merec, z. *mimarekhshâitê*, qu'il veuille faire périr.

Le vrai désidératif du persan est le futur composé (p. 228).

§§ 196—197. Causal.

§ 196. Causal pehlvi. — Le causal se formait en perse par le renforcement de la racine suivie du suffixe *aya*, c'est-à-dire en conjuguant le verbe sur la 10e classe.

La plupart des racines perses ayant passé dans la 10e classe, le thème de causal perdit nécessairement sa valeur et la langue dut chercher un autre procédé pour remplacer le procédé usé.

Le pehlvi forme le thème causal en ajoutant le suffixe [pehlvi] *în* au thème du primitif et en lui donnant la terminaison *îtan*, [pehlvi] :

çôkhtan, brûler; *çôj-în-îtan*, faire brûler.
[pehlvi] [pehlvi]

çâtûn-tan (zev. de *raftan*), *çâtûn-în-îtan*, faire aller.

yamtûn-tan (zev. de *raçîtan*), *yamtûn-în-îtan*, faire arriver.

afrâç-în-îdan [pehlvi], faire élever.
cf. *afrâkhtan*, élever.

vâr-în-îtan [pehlvi], faire pleuvoir.
cf. *vârîtan*, pleuvoir.

shinây-în-îtan [pehlvi], réjouir.

vart-înî-dan [pehlvi], faire tourner, faire devenir.
cf. *vashtan*, persan *gashtan*, tourner.

afzây-în-îtan [pehlvi], faire grandir.
cf. *afzûtân*, grandir.

De même en transcription parsie : *vard-înî-dan,* faire tourner.

Les verbes dénominatifs se forment de la même façon :
de *pîm,* lait : *pîm-înîtan,* allaiter, nourrir,
çût, profit : *çût-înîtan,* faire profit,
padtâk (p. 69), manifeste : *padtâk-înîtan,* manifester,
ravâk-, qui va : *ravâk-înîdan,* faire aller.

âgâh, information : *âgâh-înîdan,* informer [1]
frêv, tromperie : *frêv-înîdan,* faire tromper
pazhâm, mûr : *pazhãm-înîdan,* faire mûrir
hvarân, nourriture : *hvarân-înîdan,* faire manger
râm, plaisir : *râm-înîdan,* plaire
pêdâ, manifeste : *pêdâ-înîdan,* manifester.

Cette formation s'étend à son tour à des verbes où le sens actif est très développé sans pourtant être causal :
jumbînîtan, mouvoir, à côté de *jumbîtan.*

§ 197. Causal persan. — Le persan emploie pour former le causal le suffixe *ân* : il répond

au pehlvi *çôj-înîtan* par *çôz-ânîdan*
vart-înîtan *gard-ânîdan*
yamtûn-înîtan *raç-ânîdan*

Il ne forme pas ses dénominatifs par le suffixe *în* ni *ân,* mais directement du substantif :

andêsha اندیشه, pensée : *andêshîdan* اندیشیدن
âgâh آگاه, information : *âgâhîdan* آگاهیدن
çitam ستم, violence : *çitamîdan* ستمیدن
âçân آسان, tranquille : *âçânîdan* آسانیدن
afçân افسان, récit : *afçânîdan* افسانیدن

Nous sommes ici devant un des cas rares où le persan diffère essentiellement du pehlvi; il n'y a plus comme dans les cas ordinaires abandon d'un procédé remplacé par un autre; il y a différence organique des procédés, qui semblent parallèles et non successifs.

Cependant, le fait que le pehlvi emploie le même procédé pour former le causal et le dénominatif laisse entrevoir qu'il n'y a ici qu'un accident momentané, et que la langue seulement,

1. Exemples tirés de transcriptions parsies (Minokhired).

à un certain moment, a transporté au causal le procédé du dénominatif. Notons tout d'abord que des deux formes du causal, celle du pehlvi et celle du persan, c'est cette dernière qui a pour elle l'autorité de la tradition antérieure, car on la retrouve en zend dans la seule forme du causal qui s'écarte de la formation normale du causal zend : c'est dans la phrase mâ *mereñcainîsh* gaêthâo (*Vd.* VIII, 62) qui est rendue en pehlvi : al *marenjîn* gêhân, ne fais pas périr les mondes! Le zend, en regard de la forme pehlvie, nous présente la forme d'où est sorti le procédé persan : *mereñcainîsh* est une seconde personne d'optatif singulier d'un thème *mereñcan-* qui vient se placer à côté des thèmes védiques comme *kṛpaṇ-(ya), saraṇ-, bhuraṇ-, ruraṇ-, ishaṇ-, rishaṇ.* L'optatif *mereñcainîsh* suppose un thème nominal **mereñcana-*, action de faire mourir, et l'on conçoit qu'une telle formation développât un causal en *ân*. Au contraire, pour une formation en *în*, ni le zend ni le sanscrit n'offrent de point d'analogie.

Cette formation en *în* est récente et empruntée, non à l'ancienne conjugaison, mais à la dérivation nominale. Le suffixe *în*, en effet, sert, en pehlvi comme en persan, à former des noms de matière : *dâr* « bois », *dârîn* « de bois » ; *açîm* « argent », *açîmîn* « d'argent » : ou des adjectifs de qualité : *shîr* « lait », *shîrîn* « qui est comme le lait » (cf. § 226); c'est par l'intermédiaire d'adjectifs de ce genre que le pehlvi forma ses dénominatifs; et de là il transporta le procédé dans la formation du thème verbal. Plus tard ce procédé fut abandonné et l'on revint au procédé ancien. Ce procédé d'ailleurs n'est pas inconnu au pehlvi : on trouve dans le Bundehesh des formes absolument identiques aux formes persanes :

tâjânît, il fit courir (XVI, 18); c'est le persan تازانید;
vârânît, il fit pleuvoir (XVII, 6); c'est le persan *bârânîd* بارانید;

et dans le commentaire du Vendidad (XI, 20) :
vakhshânît, il fait grandir (cf. Yaçna X, 6)
afzâyânît, il fait développer.

Mais il est possible que ce soient des formes persanes introduites par le copiste.

CHAPITRE IV.

Mots invariables.

I. PRÉPOSITIONS.

§ 198. Prépositions perses. — Les prépositions de l'ancien perse que nous connaissons par les textes sont :

abiy, vers (z. *aibi*, sscr. *abhi*) : *abiy* avam ashiyava, « il alla vers lui ».

abish (est à *abi* comme *patish* à *pati*), sur (?).

anuv, le long de : *anuv Ufrâtauvâ*, « le long de l'Euphrate ». — *anuv* gouverne le locatif.

antar, dans : *antar imâ dahyâva*, « dans ces provinces ». — *antar* gouverne l'accusatif.

atiy, par dessus; les textes ne l'offrent qu'en composition; mais elle avait certainement une existence indépendante.

upa, avec (p. 241) : kâra Pârça uta Mâda hya *upâ mâm* âha (*Beh.* II, 18; III, 30), « l'armée qui était avec moi », (selon M. Spiegel, *autour*). — *upa* veut l'accusatif.

upariy, selon : *upariy âbashtâm*, « suivant la loi » (*Bh.* IV, 64).

paitiy, contre : kâram fraishavam *tyay patiy*, « j'envoyai une armée contre eux ». — *paiti* veut l'accusatif. — *paiti* marque aussi distribution : *vithâ patiy*, par clans.

patish, au devant de, contre : paraitâ *patish Dâdarshim*, « (ils sont) allés contre Dâdarshi » (II, 38).

parâ, de côté, au delà : ava parâ atiyaisha (III, 72); « du côté de ce (fort) il se dirigea ».

pariy, sur : thaçtanaiy *pariy Gaumâtam* (I, 53); « parler de Gaumâta ».

paçâ, derrière : *paçâ manâ*, derrière moi (gouverne le génitif).

hadâ, avec : Vivâna *hadâ kârâ* nipadiy tyaiy ashiyava; (III, 72) : « Vivâna suivit avec une armée ».

hacâ, de : hacâ mâ hamitriya abava (III, 27); « il se révolta *de* (contre) moi » ; — *haca paruviyata* (I, 7) : de temps antérieur.

§ 199. Prépositions perses restées en persan. — En persan sont restés de ces prépositions :

antar, devenu *andar* (ph. ...; p. اندر), dans; forme abrégée : *dar* در. Sur les dérivés *andarûn darûn*, voir § 200, B.

upâ semble être l'origine de la préposition به *ba*, avec (écrite aussi با), pazend *pa*. Cette forme *pa* est encore vivante dans les composés *pagâh* پگاه, point du jour; *padîd* پديد, rendu en zevâresh *pan khazîtûnt*, ce qui prouve que *padîd* est *pa dîd* (= *upadîti [?]); le pehlvi *patûk* ... « fort », formé de *pa* en combinaison avec **tûk*, de la racine *tu*, être fort (perse **tauka?* force)[1].

upariy, sur, au-dessus de, a donné *bar* بر; la forme ancienne *abar*, ph. ... laisserait supposer une forme *apari*; mais cette forme serait sans analogue et il est plus simple de supposer que la voyelle initiale, avant de disparaître, avait assez perdu son timbre propre, pour permettre la transcription vague de ..., ..., qui peut d'ailleurs cacher toutes les voyelles.

patiy, contre, vers; a donné naissance au préfixe inséparable *pai* (p. 67) et à la préposition *ba* به, forme complète *bad* (*bad ô guft* بدو گفت: il lui dit; cf. p. 68), à, dans. La particule به couvre ainsi trois mots d'origine et de valeur différente : *upa*, avec; *pati*, vers, dans; *apaya* (p. 213), séparément; dans chacun de ces sens elle a un équivalent zevâresh spécial : *pun* ... dans le premier cas; *ol* ... dans le second; *barâ* ... dans le troisième.

patish (ou *patisha*, zend) a donné *pêsh* پيش, au devant de, devant (cf. p. 70).

parâ est resté comme préfixe inséparable; voir § 268.

pariy n'est resté que dans la préposition composée *pîrâmûn* پيرامون, voir § 200, *B*.

paçâ, derrière, aujourd'hui *paç* پس. *Paçâ* gouvernait le génitif; *paç* veut l'izâfet; il semble donc que *paçâ* était un substantif à l'instrumental; *a tergo*.

hacâ, le moderne از *az*.

1. *Fra-tuyâo*, «qu'il soit fort», est traduit *frâz patûk* havmanât (*Yaçna*, IX, 90) : on voit que la racine *tu* est rendue par «être *pa-tûk*».

§ 200. Prépositions nouvelles. — Ces prépositions, transmises par l'ancienne langue, n'ont pas suffi aux besoins de la langue. Elle a donc créé des expressions nouvelles remplissant le rôle de prépositions; les unes sont des substantifs qui ont pris la valeur prépositionnelle, en général en se combinant avec des prépositions; les autres sont des dérivés de prépositions.

A. — Prépositions nouvelles, nominales.

Le perse en avait déjà une, semble-t-il, le mot *paçâ* (voir plus haut, p. 241). Une autre du même genre, mais où la valeur substantive est restée plus sensible, est le locatif *râdiy,* de *râd,* signifiant « à cause » et qui se construit avec le génitif : *avahyâ râdiy* « à cause de cela » : *râdiy* en perse n'est pas plus préposition que *causa* en latin. En persan il devient le signe du datif, se postposant comme en perse : *ân râ,* pour cela, à cause de cela. La valeur substantive reste dans la locution composée *barâi;* voir p. 132.

Une autre préposition substantive, qui n'est point restée, c'est le mot *nipadiy* qui gouvernait l'accusatif; locatif de *ni-pad,* littéralement « sur les pas de » : *nipadiy tyaiy ashiyava* (III, 72), « il alla derrière eux ». On dit en persan : *az pai ô* از پی او, après lui, littéralement « sur son pied », et absolument : پی *pai,* après.

Les substantifs employés comme prépositions par le persan sont :

بالای *bâlâi,* hauteur (subst.); en haut (adv.); et précédé de در, en haut de (prépos.).

برای *barâi,* ou *az barâi,* à cause de (voir plus haut).

بجای *bajâi,* au lieu de (de بِ, dans, et جای, lieu).

برابر *barâbar,* en face de (littéralement « poitrine à poitrine »; بر = zend *vara*).

بهر *bahr,* part, sort; از بهر *az bahr,* à cause de. — *bahr* est le zend *badhra,* part (p. 55, n. 5).

بخش *bakhsh,* à cause de (de *bakhshîdan,* donner).

پهلوی *pahlûî,* à côté de; c'est le mot qui signifie *côté* (z. *pereçu*): comparer le fr. *à côté de;* et mieux encore, le guzrati *pâse* « près de », ablatif de *pârçva* qui est la forme sanscrite de *pereçu.*

پی ou از پی *pai, az pai,* derrière; littéralement *a pede* (cf. perse *nipadiy;* voir plus haut).

روی ou از روی *rûi, az rûi,* d'après (از روی أدب, d'après l'étiquette); littéralement « de la face de ». — Au propre روی میز *rûi mîz,* sur la table, littéralement « surface de la table ».

زی *zî,* vers, du côté de. Mot d'origine obscure : il s'emploie substantivement au sens de « mesure » (اندازه) et l'on dit : از زی خود بیرون رفته است *az zîi* khod bîrûn rafta açt, littéralement : « il est sorti de sa mesure ».

سوی *çûy; beçûy,* du côté de; pehlvi *çôk*

سر *çar,* tête; بر سر sur; از سر à cause de.

گرد *gird, begird,* autour; de la racine *vart,* tourner *(vertere,* گردیدن); *gird* suppose un substantif **vart-a.*

بر فراز *bar firâz,* en haut de; *az firâz,* d'en haut de, de *frâj-*.

میان *miyân,* در میان *dar miyân,* au milieu de; de *maidhyãna,* le milieu.

تا *tâ,* jusqu'à; voir aux Conjonctions, p. 247.

نزد *nazd,* نزدیک *nazdîk,* près de; zend *nazda,* proche; *benazd, benazdîk.*

جز *jud,* excepté; de **yuta,* séparé (p. 57), ph. ; il est suivi de از, littéralement « séparé de ».

Toutes ces expressions se font suivre de l'izâfet, étant des expressions substantives.

B. Prépositions nouvelles, composées.

Le persan forme aussi des prépositions secondaires en combinant ensemble des prépositions :

za-bar زبر, au dessus de, ph. *az bar,* composé de *az* « de » et *bar* « sur », littéralement : « de sur ».

z-êr, زیر, sous; ph. *azêr,* composé de *az* et *êr,* z. *adhairi,* ou mieux **adhairyât* « sous » (p. 108). On dit aussi, avec une nouvelle préposition, بزیر *ba-zêr,* در زیر *dar-zêr*; et même, en répétant de nouveau *az,* dont on ne sent plus la présence dans *zêr* fondu en une expression irréductible, *az zêr.*

A côté de پیش *pêsh* qui prend l'izâfet, soit par analogie de *paç*, soit parce que lui-même dérive, non de la préposition *patish*, mais d'un adjectif formé de cette préposition *patisha* (zend), on trouve encore *az* pêsh ازپیش et *dar* pêsh درپیش.

A côté de پس *paç*, on a ازپس, et, avec assimilation de *z* à *p*, سپس *çipaç*; et درپس.

dar, *andar* ont donné un dérivé *darûn* درون, *andarûn* اندرون, «intérieur» qui s'emploient avec در comme locution prépositionnelle au sens de « à l'intérieur de ».

darûn andarûn sont formés à l'imitation d'anciens dérivés pehlvis de *fra* et *apa* : *frârûn*, [illegible], bon, *apârûn*, [illegible], méchant; lesquels sont eux-mêmes des dérivés par suffixe *ûn* de **frâra* = *fra-âra*, **apâra* = *apa-âra* (voir § 229).

De *bê* est formé *bîrûn* بیرون, extérieur (ph. [illegible]), soit sur l'analogie des formations précédentes, soit sur une base ancienne **apîra* (§ 229).

pîrâmûn پیرامون, à l'entour, ph. [illegible], est, soit un dérivé de **pîram*, formé sur le modèle de *dar-ûn*, *andar-ûn* (l'*â* ne semble pas primitif, car l'on trouve aussi en pehlvi *pîramûn* [illegible]; **pîram* serait un ancien substantif **pari-mâ*, de *mâ*, mesurer, ou un ancien adjectif avec suffixe *ma*, *parima*, formé sur le type *parama*); — soit un ancien substantif **pari-mâna*, circuit.

II. Conjonctions.

§ 201. Conjonctions perses. — Les conjonctions perses sont :

utâ, et; *ca* (enclitique postposée).
yadiy, si.
yathâ, « quand » et « afin que, parce que ».
vâ, ou.
yâtâ, jusqu'à ce que.

De ces conjonctions une seule est restée, la conjonction pour « et » : *utâ*, qui est le persan *û* (ph. *û* ו); on la prononce quelquefois *va*, par imitation de l'arabe وَ.

§ 202. Conjonctions persanes. Si. — *Si* s'exprime par *agar*, *gar*, گر, اگر; avec و « et », *agar* se contracte en *vagar* وگر et

en *var* ور (p. 115); avec l'indéfini چه : *agar ci* اگر چه, même si; avec la négation : *agar na* اگر نه, sinon.

L'on ne connaît point directement, en apparence du moins, la forme pehlvie de اگر, parce que le pehlvi a toujours l'équivalent zevâresh *amat*, et que la transcription pazende est identique à la forme persane pleine *agar*. L'on peut pourtant arriver par un détour à trouver cette forme. Si l'on transcrit *agar ci* اگر چه, « quand même », en caractères pehlvis, on obtient *akar-ci*; or, cette forme, qui paraît très souvent dans les textes pehlvis, y paraît toujours au sens de « jamais » (positif, au sens de « une fois » ; négatif, quand l'on ajoute une négation).

Jamais se dit en persan *hargiz* هرگز, c'est-à-dire qu'il y a eu une inversion analogue à celle du zend *çukhra*, au persan *çurkh* (p. 91). On reconnaît aisément que le *gar* de *akar-ci* « une fois » est le même que celui de *dadîgar* « deux fois », de *çidîgar* « deux fois » ; que *akar* est donc pour **ha-karam* « une fois », et il suit de là que la conjonction conditionnelle persane sous-entend la condition, que اگر بیاید « s'il vient » signifie littéralement « qu'une fois il vienne », et que *hargiz* est un doublet de *agarci*. Ainsi, quand s'est formée l'écriture pehlvie, *hakarci (hakaram-ciy)* avait encore à lui seul les deux sens « une fois » et « qu'une fois, si » ; l'écriture distinguait ces deux sens en employant le zevâresh quand il s'agissait du second sens. Postérieurement, la forme suivit le dédoublement du sens, et **kakarci *hagarz* au sens de « une fois » subit l'inversion, *hargiz,* peut-être sous la vague influence de l'idée de « tout » *har,* contenue dans l'idée de « une fois, toute fois ».

De *agar* est formé *magar* مگر, en parsi encore *ma agar* (*Aogemaidê,* 39), de *agar* et de la particule prohibitive *ma* (§ 205) : *magar* signifie littéralement *de peur que;* le sens *de peur que* est tout entier dans *ma,* et *agar* a son sens primitif de *jamais* : *magar = ne unquam.* Il a pris de là le sens de *peut-être,* parce que la chose redoutée est la chose qui peut arriver, et il en vient même, par perversion complète du sens primitif, à exprimer le souhait.

Quand. Comme. — *Quand* se dit *cûn* چون, qui signifie également *comme,* et interrogativement : *comment?*

Cûn est la contraction de *cîgûn*, composé de *ci,* quel, et de *gûn* گون, z. *gaona,* façon (p. 115).

La forme primitive, contractée dans l'emploi proclitique du mot, est restée entière quand le composé conserve son sens primitif tout entier : *cigûna* چگونه, de quelle façon, de quelle nature, *qualis?*

A côté de *cûn,* on rencontre *cû* چو que l'on regarde en général comme contracté de *cûn,* mais qui semble plutôt représenter l'ancien thème *cû* qui paraît dans le *Vendidad* V, 21, à l'instrumental *cû,* au sens de *combien* (traduit چند *cand*), sens que چو a encore.

Cû et *cûn* (de *cigûn*) remontent donc à deux thèmes différents, *cu* et *ci*; ce dernier est resté libre dans l'interrogatif *ci* چه (zend *cit,* perse *ciy*), lequel paraît encore avec sens indéfini dans هرچه *harci,* آنچه *ân ci* (p. 181) et probablement dans *hargiz* هرگز, ph. *hakar-ci.*

On peut hésiter dans ce cas entre *ca* et *ci.*

چون a formé un certain nombre de conjonctions dérivées, par combinaison :

1° avec *ham* هم : *ham cû, hamcûn,* « absolument comme » ;
2° avec *ki : cûn ki* چونکه, si (litt. quand, ou de telle façon que);
3° avec *în* et *ân* : *cunîn, cunân,* ainsi.

Ou. — *Ou,* en perse et en zend *vâ,* est en persan *yâ* يا, forme mutilée de *ayâ,* car *ya* initial suppose toujours une forme antérieure *aya* (§§ 20, 87) et *ayâ* lui-même vient de *ayâr* qui est une des transcriptions parsies du mot pehlvi correspondant. Ce mot est écrit [pehlvi], que le pazend transcrit *ayâo* et *ayâv.* L'étymologie du mot est obscure, la lecture elle-même étant incertaine, car l'écriture pehlvie ne se concilie pas avec la lecture pazende. Mais comme il est probable que la transcription reproduit une prononciation ancienne, nous devons nous attacher à cette transcription sans essayer d'expliquer une forme que nous ne pouvons lire. Nous prendrons donc *ayâv* comme forme antérieure de *yâ,* forme qui en dérive régulièrement d'ailleurs, *a* initial tombant, et de même *v* final non soutenu : *ayâv* renvoie donc à un composé de *vâ,* forme primitive de la particule disjonctive, combinée avec un élément *ayâ* dont l'analyse reste obscure.

Yâ est interrogatif, non seulement dans les passages à double alternative, mais dans les interrogations directes : آيا ندانستهٔ

« ne savais-tu pas? ». Le zend *vâ* a déjà cet emploi : *âfsh narem jaiñti vâ* (*Vd.* V, 23) : « l'eau tue-t-elle? »[1]

Nîz نيز « aussi », rentre dans la classe des formations en *-z* (ph.) à base prépositionnelle ou adjectivale (§ 240; vol. II, p. 114); *nîz* vient de **anyâc *anîc,* littéralement « d'autre nature ».

Jusqu'à ce que. — « Jusqu'à, jusqu'à ce que », en perse *yâtâ*, est en persan *tâ* تا, lequel a aussi le sens de *pour que.* On serait d'abord tenté de croire que *tâ* est le débris du perse *yâtâ,* par chute de la syllabe initiale : mais, d'une part, la langue eût certainement protégé le groupe initial qui fût devenu *jâd* (p. 56), et, d'autre part, la façon dont le persan a refait tout son système de conjonctions relatives défend l'hypothèse d'une préservation si complète, du moment que la phonétique s'y oppose.

Le pehlvi rend l'idée de « jusqu'à » par le sémitique עד *od,* jusqu'à, dont la forme iranienne, selon Peshotun, est *andâk,* parsi *añdâ.* Je suppose que *tâ* est à *andâk* dans le même rapport que *dar* à *andar* (p. 112); mais il remonterait à *andâk* non affaibli, c'est-à-dire à une forme primitive **antâk,* où *tâk* serait le même mot qui entre en composition dans *yaktâ* يكتا etc. (p. 152). En effet, cet affaiblissement du *t* en parsi et cette forme pehlvie elle-même sont légèrement suspects; le pehlvi *andâk,* à notre connaissance, ne paraît que dans les grammairiens : les textes mêmes en présentent toujours le zevâresh, ; elle a donc tout l'air d'être refaite sur le parsi *ãndâ* : or, *andâ* en présence du perse *tâ* éveille nécessairement l'idée d'une composition *añtâ,* dont *añdâ* est une reproduction précisément aussi peu correcte que le parsi *evadâ* en regard du pehlvi *yaktâk,* persan *yaktâ.* L'on arrive donc à cette conclusion que *tâ* est pour **antâk,* comme *dar* est pour *andar; *antâk* est composé de *ham* et de *tâk,* comme *yaktâ* est composé de *yak* et de *tâk* : ezh

1. L'on s'attendrait à une négation : âfsh narem jaiñti *navâ* : « l'eau tue-t-elle, *ou non* »? Rien de tel, et le pehlvi traduit *mîâ gabrâ makhitûnît* « aqua virum occidit » et laisse de côté *vâ,* non seulement ici, mais dans le passage parallèle, § 29. Il traduit donc *vâ* en ne le traduisant pas, parce que pour lui *vâ* n'est que signe d'interrogation. Cet emploi de *vâ* s'explique, non en suppléant à la suite un membre interrogatif dont il serait le premier mot, mais en opposant la phrase entière à tout un raisonnement sous-entendu, comme allant de soi : [l'eau, élément saint, ne tue pas quand l'homme se noie;] ou bien l'eau tuerait-elle, par hasard? — La réponse est supposée négative.

çtar pâya *añdâ* mâh pâya (*Minokh.* VII, 9) signifiait littéralement : « depuis la région des étoiles *ensemble* celle de la lune », d'où le sens « *depuis* la région des étoiles *jusqu'à* la lune ».

Ki كه, « que, parce que », est la conjonction de dépendance par excellence. Elle dérive du thème *ka* : *ka* dans les inscriptions est encore purement personnel : tuvam mashyâka *ka* imâm dipim vainâhy : « O homme qui verras cette inscription ! » (cf. p. 174). Il est probable qu'il prit très vite, s'il ne l'avait pas encore, la valeur d'une conjonction, au moins au neutre : on voit que le relatif perse *hya* avait déjà cet emploi :

mâtya mâm khshnâçâtiy *tya* adam naiy Bardiya amiy (*Bh.* I, 82) :

« afin qu'il ne sache pas *que* je ne suis pas Bardiya ».

ka, qui remplaça *hya,* quand *hya* fut réduit à la valeur d'izâfet et eut perdu définitivement sa valeur propre de relatif, hérita de lui sur ce point aussi (p. 178).

§ 203. Conjonctions composées. — ایرا *îra,* à cause de cela, du pronom démonstratif *ê* (p. 161) et de *râ* « à cause de » ; ph. سد لس *hanâ râi*; avec la préposition *az, z* : زیرا *zîrâ,* ازیرا *azîrâ;* d'où, avec la conjonction relative, زیراکه, à cause de ce que.

Locutions conjonctives.

پس آنگاه که *paç ângâh ki,* après que (littéralement : après ce temps que).

پیش ازآنگاه که *pêsh azângâh ki,* avant que (littéralement : avant ce temps que).

چنان که ou همچنان‌که (که quelquefois remplacé par چه), « de même que, tout de même que ».

هر جا که *har jâ ki,* partout où (« tout lieu que »).

هر چند (که) *har cand ki,* toutes fois que (« tout combien que »).

همانا که *hamânâ*[1] *ki,* comme si.

هم *ham,* répété, signifie « aussi bien . . que » (littéralement : « ensemble . . . . ensemble ».

1. Pehlvi *humânâk* سوسسو, avec obscurcissement de l'*a* primitif : **hamânâk*.

III. Adverbe.

§ 204. Adverbe perse. — Toute langue a deux sortes d'adverbes : les adverbes morts, c'est-à-dire ceux qui se sont détachés de leur souche et n'ont plus de rapport visible avec la formation générale : les adverbes vivants, c'est-à-dire ceux qui sont dans un rapport encore clair avec le thème d'où ils sortent. Les adverbes qui expriment des idées générales et universelles sont la plupart morts, parce qu'ils sont très anciens et isolés par leur formation dans la couche des formations nouvelles : ce sont aussi ceux qui sont le plus aptes à se conserver, parce qu'ils sont devenus le signe exclusif et propre de l'idée qu'ils expriment. Les autres, étant encore en relation avec le reste des mots de la langue, ont à craindre leur concurrence et sont plus exposés aux déchéances.

Le perse avait un certain nombre d'adverbes du premier genre : tels sont les deux adverbes essentiels de la modalité négative, *naiy* et *mâ* (*naiy* négatif, *mâ* prohibitif), mots invariables et qui ne sont plus en rapport visible avec les formations du reste de la langue.

Il avait un adverbe de temps, qui est un adjectif à l'accusatif, *draugam,* longtemps; il avait un adverbe de lieu, qui est un adjectif au locatif, *dûraiy,* loin; il avait un adverbe de quantité, qui est un substantif au locatif, *vaçiy,* beaucoup (littéralement « à volonté »).

Il pouvait former de tout adjectif au neutre un adverbe de qualification : *darsh-am,* hardiment.

Il formait des adverbes composés : *ciykaram,* combien!

Le persan a conservé les adverbes morts du perse.

Passons en revue les adverbes persans de modalité, de temps, de lieu, de quantité et de manière.

Adverbes de modalité.

§ 205. Négation. — Le perse, pour la négation directe, n'a qu'une forme sur les inscriptions qui nous restent : *naiy,* qui, d'après les lois phoniques du perse, se rattache par un intermédiaire **nait* au zend *nôiṭ,* latin *nē;* c'est un dérivé ablatif

du thème *ni*, qui a donné le préfixe *ni*, le dérivé *ni-tama*, inférieur [1].

A côté de *naiy* a dû exister une forme **na*, parallèle au zend-sanscrit *na*, au latin *nĕ*.

De **na* dérive la négation usuelle du persan *na* نه (écrite en composition نا).

De *naiy* dérive la négation plus rare *nê* (pazend *nê*, ce qui indique une diphthongue primitive); ومن زآن آگاه نی « et moi de cela ne (suis) pas instruit ». Cette forme rare *nê*, aujourd'hui *nî*, est la forme régulière :

1° avec le verbe auxiliaire *am* et *içtam* :

نیست *nîçt*, il n'est pas : = *naiy açti*
نیستم, نیستی, *nîçtam*, *nîçtî* etc.

2° devant les verbes commençant par une voyelle : نیا ید, il ne vient pas.

Il y a là une action de l'euphonie : mais elle ne crée pas une forme nouvelle, elle rappelle seulement ou maintient une forme ancienne.

Représentant zevâresh de نی نه : *lâ* لا (לא).

mâ, négation prohibitive, est le persan *ma* مه, parsi *ma*.

Représentant zevâresh de *ma* : *al* ال (אל).

Comparaison. — D'un élément ancien, peut-être d'un adverbe en règle *hamam*, accusatif neutre du thème *hama*, dérive l'adverbe هم, « également », qui forme en composition avec des conjonctions une série d'adverbes dérivés :

هم *ham*, ph. , même, également.
همیدون *hamîdûn*, tout en même temps; cf. *êdûn* (§ 229).
همچو *hamcû*, tout de même.
همچون *hamcûn*, » » »
همچنین *hamcunîn*, » » »

Il se compose encore avec la préposition به; به هم *be ham*, ensemble; pehlvi en semi-zevâresh : *pun ham* פט. Avec les démonstratifs *ân*, *în* : *hamân*, *hamîn*.

âḍûn آذون, de cette façon; forme dérivée de *ândûn* :
ândûn آندون, forme analogique dérivée de آن d'après *ê-dûn*.
êdûn ایدون « ainsi », et « ici »; cf. § 229.

1. Voir vol. II, 167.

Interrogation. — چون, comment? ph. *cigûn* 𐭰𐭢𐭥𐭭 (littéralement : « de quelle façon? » cf. p. 115).

چه *ci*, pourquoi?
از بهرچه *az bahrici*, à cause de quoi?

Doute, certitude, etc. — *magar* مگر, « peut être ». *Magar* est avant tout une conjonction, et son sens adverbial dérive de son sens conjonctif *de peur que* (p. 245).

ârî آری, certainement; probablement contracté de **êvarî* ou **avarî*, car l'on trouve dans le Minokhired *êvar* paidâ ou *awar* paidâ que Nériosengh traduit « manifeste *sans aucun doute* » *nissandigdham* prakaṭas; c'est ainsi que *âvaram* « j'apporte » se contracte en *âr-am* (آرم; p. 115).

andê اندی, « alors » et « surtout, principalement », semble un dérivé de *and* « autant », le corrélatif de *cand*, qui est la base de *andak*, un peu (p. 183); *ê* est le pronom démonstratif que nous avons déjà reconnu dans *êdûn* et dans *îra* (p. 161); *andê* est donc *añt aêta* « autant cela ».

§ 206. Adverbes de temps. — *îdûn* ایدون, « maintenant »; cf. § 229.

Kay کی, « quand? » z. *kadha* (p. 71).

Aknûn اکنون, *kunûn* کنون, *nûn* نون, « à présent ».

Aknûn et *kunûn* sont formés de *nûn* par l'adjonction d'un thème relatif *ku*, variante de *ki* کی, que le parsi distingue encore, et de *nûn*; *nûn* lui-même dérive d'une forme ancienne **nûnam*, qui se retrouve dans les Védas et dont on n'a que le simple *nû* dans l'Avesta (racine de νῦ-ν, de *nu-nc*, de *nun*, de *now*) : équivalent zevâresh : 𐭪𐭭 kon, כען. — *kunûn* signifie littéralement « que maintenant ».

Dî دی, hier; d'un mot perse **dya*, z. **zyô*, sscr. *hyas*, gr. χθές, lat. *heri*. *Dî* est donc un vieux mot indo-européen.

Paran پرن, hier; *parandôsh* پرندوش, la nuit d'hier, hier soir. *Paran* est le pehlvi 𐭯𐭫𐭭 qui traduit *paurvanya* (*Yaçna* IX, 81); or, *paurvanya* signifie *antérieur*, comme le prouve la traduction sanscrite *prâktana*, confirmée par l'étymologie, *paurvanya* étant formé de **paurvana* qui lui-même dérive de *paurva*, premier.

Paran est le perse *paranam*[1], précédemment : kâram vaçiy avâjaniyâ hyâ *paranam* Bardiyam adâna (*Beh.* I, 51) : « il massacrait en masse ceux qui avaient connu Bardiya dans le temps précédent ».

Pâr پار, ou en exprimant le mot *çâl* sous-entendu, *pâr çâl* پار سال, « l'an dernier ». *Pâr* et *paran* sont-ils de la même souche? J'en doute : le grec et le sanscrit disent πέρυσι (dorien πέρυτι), *parut*, qui semblent composés de *par(a)* et de *vat*, année (ἔτος, samvat), « l'autre année », ce qui conduirait à croire que *pâr* est simplement une forme allongée de *para*, autre; comparez *katâra*, lequel des deux, pour *katara*.

A la même souche que *pâr* se rattache le mot *parî* ou plus complètement *parêrûz* پريروز, « le jour d'avant-hier »; *parêrûz* est aussi à son tour mutilé en *parîr* پرير. *Parê* dérive sans doute de **paruviya*, z. *paourvya*, et signifie « antérieur », comme پرن, quoiqu'il désigne le jour avant پرن. Il a pris ce sens par opposition même à son synonyme ancien.

Pîrârçâl پيرارسال, « l'année avant-dernière » semble une combinaison de *pâr* et de *parî*.

Dôsh دوش, primitivement « la nuit » (z. *daosha*), a pris le sens de « la nuit d'hier, hier soir ».

Fardâ فردا ou پردا *pardâ*, demain : origine inconnue.

Hargiz « jamais » au sens de *unquam*; ph. *hakar-ci* [pehlevi]; perse **hakaramciy*; voir p. 245.

Hanûz هنوز, d'où نوز (§ 240) « encore », de **anûc*, formé de *anu* qui indique suite, continuité (vol. II, 114).

Ham « ensemble », forme des composés et des dérivés marquant le temps :

Hamvâra همواره, contracté en *hamâra* همارە, toujours, de *ham* et de **vâra*, fois (? v. § 248).

Hamêsha هميشه, toujours; ph. [pehlevi] *hamêshak*.

Les prépositions *paç* « derrière », *pêsh* « devant » (p. 241), s'emploient comme adverbe : *après, auparavant*.

La série des locutions adverbiales désignant le temps est

1. *Parana* répond, sauf la quantité du suffixe, au sscr. *purâṇa*, ancien : cf. z. *parô*, sscr. *puras*.

infinie, chaque nom d'une partie du temps pouvant servir de base à une locution adverbiale, simple ou composée :

Locutions simples. Ex. :

bâmdâd بامداد, à l'aurore, ou *bâmdâdân* (p. 126).
shab-î شبی, de nuit.
shâm شام, le soir.
bâr-î باری, une fois; *bârhâ,* des fois.
gâhî گاهی, par moments.
pêshîn پیشین, antérieurement (de *pêsh*).
çâl-î سالی, annuellement.

Locutions composées :

imrôz امروز, aujourd'hui.
rôz ushab روز وشب, jour et nuit.
rôz barôz روز بروز, de jour en jour.
rôzi digar روز دگر, demain (littéralement l'autre jour).
paç fardâ پس فردا, après-demain.
paçin fardâ پسین فردا, dans trois jours au matin (littéralement : « le matin *d'après,* celui qui dépend de *l'après*-demain »).
shabâna rôz شبانه روز, en l'espace de 24 heures.
paç az în پس ازین, plus tard.
pêsh az în پیش ازین, auparavant.
zûr زور, vite.
âyanda آینده, bientôt (littéralement : « venant »).
kamtar کمتر, rarement (litt. : « moins nombreux »).
paivaçta پیوسته, continuellement (litt. : « lié »).
dêr, dêrhâ دیر دیرها, tard.
paç az dêrhâ پس از دیرها, après longtemps.
har dam هر دم, à chaque instant (littéralement : « à chaque souffle »).
dam badam دم بدم, d'instant en instant.

§ 207. Adverbes de lieu.

Êdar ایدر, ici, comparatif du démonstratif *ê* ceci *(*aêta),* sur le type *ushaçtara* (p. 137).

Andarûn, darûn اندرون, درون, à l'intérieur; de *andar, dar* par le suffixe *ûn* (§ 229).

Bîrûn بیرون, au dehors *(ibid.).*

Pêrâmûn پیرامون, autour, ph. [illegible] : voir p. 244.

Zabar et *zêr*, زبر et زیر, au dessus, au dessous (p. 243).

Furûd فرود, en bas, réduit quelquefois à فرو *furû*; parsi *frôt*, ph. [illegible]; de **fravatâ* (vol. II, 154).

Bâlâi بالای, en haut; cf. p. 242.

Dûr دور, loin; perse *dûraiy*.

{ *Nazd* نزد, près; zend *nazda*.
{ *Nazdîk* نزدیک, près, dérivé de *nazd*.

§ 208. Adverbes de quantité et de manière.

A. Adverbes de quantité.

Baç بس, assez; ph. *vaç* [illegible]. C'est le perse *vaçiy*, locatif de *vaç*, « à souhait ». De *baç* vient *biçyâr*, beaucoup, peut-être anciennement *vaçidâta* (p. 73).

Bêsh بیش, beaucoup; ph. [illegible] *vêsh*; comparatif, *bêshtar*, plus; superlatif, *bêshtarîn*, le plus.

Kam کم, peu; ph. [illegible], du perse *kamna* (adjectif); comparatif, *kamtar*, moins; superlatif, *kamtarîn*, le moins.

Cand چند, 1° combien? — 2° quelques (par l'intermédiaire : autant qu'ils sont); c'est ainsi que le thème *cand* a pris en grec le sens de « tout » : πας παντ = *cvant* = *quant-* (cf. p. 183).

Tanhâ تنها, seulement, [illegible] *tanihâ*, littéralement « de corps, de personne ». Pour la formation, voir p. 126.

B. Adverbes de manière. — Les adverbes de manière sont infinis; tout adjectif en contient un en puissance. Après *êdûn* ایدون « de cette façon » (p. 161), voici les plus remarquables :

بدین گونه, de cette façon.
خوب, bien (de *khôb*, bon, z. *hvâpah*).
نیک, » (de *nêk*, beau; p. *naiba*, p. 109).
پاکیزه, » (littéralement « pur »).
به به, très bien! (bien, bien).
آن بهتر, d'autant meilleur (« en cela meilleur : *the better* »).
میانه, à peu près (« moyen; z. *maidhyâna* »).
هر آینه, de toute façon.

از دل وجان, volontiers (« de cœur et d'âme »).
پیاده, à pied (« piéton »).
سواره, à cheval (« cavalier »).
آهسته, lentement.
آشکار, évidemment (pht. *âshkârâk* ... de *âvish-kar*, p. 109).
پیدا, manifeste (pht. *padtâk* ...; p. 69).
راز, en secret (cf. sscr. *rahas*).
دزدکی, » (littéralement *furtim*).
آسان, facilement (de *açpeu*; cf. vol. II, 134).
دشوار, difficilement (l'opposé de خوار *khvâr* = z. *hvâthra*; *dushvâr* = *dush-hvâthra*: vol. II, 192, note 1).

IV. Interjections.

§ 209. — L'interjection est soit un cri, soit un mot.

L'interjection-cri ne rentre pas dans le développement de la langue. L'interjection وای *vây*, hélas! pehlvi ..., se retrouve dans le *vae* latin, le *vai* sanscrit, et a dû appartenir au perse.

L'interjection-mot se forme en persan en ajoutant au substantif ou à l'adjectif la voyelle *â* qui est aussi le signe du vocatif :

دردا *dardâ*, o douleur!
خوشا *khôshâ*, o pulchrum!
بدا *badâ*, o turpe!

Quelquefois le mot est employé seul :

افسوس *afçôç*, dérision!
دریغ *darîgh*, douleur!

Voici! se rend par une location démonstrative : اینک *înak*, formé du démonstratif *în*.

Allons! se dit : اینت *înat*, « ceci pour toi ».

L'interjonction optative : کاش « plût à Dieu que! » semble contractée de *ki bâsh*, que soit!

QUATRIÈME PARTIE.

ÉTUDES SUR LA FORMATION DES MOTS.

---

§ 210. Formation des mots. — La langue moderne, comme la langue ancienne, a deux procédés de formation : *dérivation* et *composition*.

Dans la formation des mots, de la langue moderne à la langue ancienne la *matière* seule diffère, en ce que la langue moderne prend souvent pour base de ses formations, soit dérivées, soit composées, et traite comme racines, des mots faits et qui sont déjà des dérivés, ou bien des racines secondaires, nées de la fusion de la racine ancienne avec les suffixes qui s'y sont ajoutés [1]. A part cette différence inévitable, due à l'usure et au renouvellement du vocabulaire, les procédés n'ont pas changé.

1. D'ailleurs *racine* et *dérivé* ne sont que des termes relatifs : nos racines indo-européennes sont des dérivés d'une période antérieure qui nous échappe (cf. Bréal, *La langue indo-européenne*).

CHAPITRE I.

DÉRIVATION.

La dérivation perse se fait par *suffixes* et par *préfixes*. Occupons-nous d'abord des suffixes, parce que le mot *primaire* se forme de la racine par suffixe, tandis que le préfixe s'ajoute au mot primaire déjà formé.

A. Dérivation par suffixes.

§ 211. Suffixes perses. — Les textes perses ne sont pas assez nombreux pour permettre de dresser la liste complète des suffixes du perse. On voit cependant qu'il possédait tous les suffixes importants du zend et du sanscrit :

a â, pour les formations primaires de la racine :
draug-a, mensonge ; *drang-a*, long.
duvar-â, porte.

a (h) : substantifs primaires :
rauca(h), jour.

an : substantifs primaires :
khshapan, nuit.

ana : substantifs primaires :
[ham]-ar-ana, bataille.

-âna : substantifs secondaires :
Varkâna, Hyrcanie (pays des loups, *Varka*).

-aina : adjectifs de matière :
athangaina, de pierre.

i : substantifs primaires :
dipi, inscription.
bâzhi, tribut.
nâvi (?), vaisseau.
pathi, chemin.

ish : substantifs primaires :
had-ish. demeure.

iya : 1° substantifs et adjectifs secondaires :
khshâyathiya, roi.
paruviya, antérieur.
martiya, mortel.

2° noms ethniques :
Uvajiya, natif de l'Uvaja; *Bâbiruviya,* de Bâbiru; *Arminiya,* Arménien; *Açagartiya,* Açagartien (Sagartien, Hérodote VII, 85).

iyah : suffixe de comparatif :
vahyaz-[dâta].

ga : substantifs secondaires :
athan-ga, pierre.

ka : adjectifs secondaires :
banda-ka, serviteur.
vazar-ka, puissant.
ari-ka, impie.

ma : adjectifs primaires :
takhma, fort.

mâ : substantifs primaires :
tau-mâ (p. 7), race.

man : substantifs primaires et secondaires :
aç-man, ciel.
daçyaman (?).

na : 1° noms d'abstraits primaires :
vashna (z. *vaçna*), volonté; *yâ-na,* faveur.

2° adjectifs secondaires ou primaires :
parana, antérieur.
draujana, trompeur.
kamna, peu.

ra : adjectifs primaires et secondaires :
thukh-ra, brûlant.
Aura, seigneur (= Ahu-ra).

tana : noms d'action :
car-tana, l'action de faire, le faire.
thaç-tana, l'action de dire, le dire.

tar târ : noms d'agents :
daush-tar, ami.

tar : noms de parenté :
mâtar, pitar, brâtar.

ti : substantifs abstraits ou noms d'instruments, primaires :
shiyâ-ti, bonheur ; *arsh-ti,* lance.

tara, ishta : suffixes de comparatif et de superlatif.

thra : abstraits :
khshathra, royauté.
cithra (? peut-être *cit-ra),* semence.

Plusieurs des suffixes du perse sont morts en persan, c'est-à-dire qu'ils ne servent plus à de nouvelles formations et que le sentiment de la langue ne sait plus distinguer dans les mots auxquels ils ont donné naissance la racine du suffixe.

§ 212. Suffixes perses morts en persan. — Sont morts les suffixes : *a â, ra, thra, ma man, ana, na, an, tar* (parenté), *ish, ah, i, iyah ishta, iya, ga :*

1° Le suffixe *a â* : dans tous les mots où ils paraissaient, la loi des finales les a fait tomber : rien n'en indique donc plus la présence ancienne dans :

كار (وسلا)	*kâr,* action,	de	*kâr-a.*
دروغ	*durôgh,* mensonge,	«	*draug-a.*
درنك	*dirang,* long,	«	*drang-a.*
سپاه	*çipâh,* armée,	«	*çpâd-a.*
گوش	*gôsh,* oreille,	«	*gaush-a.*
در	*dar,* porte,	«	*duvar-â.*
سوار	*çuvâr,* cavalier	«	*açabâra.*
رى	*Rai,*	«	*Ragâ.*
ماه	*mâh,* lune,	«	*mâha.*

Déjà en perse, sans doute, ce suffixe ne servait plus à des formations nouvelles : il était supplanté par les formations en *aka,* qui ont donné naissance aux formes pehlvies en *ak* و, aux formes persanes en ه' *a* (pour *ag;* voir § 216). Mais on ne peut dire que le suffixe *a* ait été remplacé par le suffixe *aka,* parce que *ka* s'est ajouté aux mots en *a,* et non pas seulement aux mots en *suffixe a :* il s'est ajouté aussi bien aux participes en suffixe *ta* ou aux mots en suffixe *na* qu'aux mots en suffixe *a :*

p. *karta,* ph. *kartak* ولمو, persan *karda* كرده
z. *pâshna,* *pâshnak* ɐsɔuɐe, p. *pâshna* پاشنه

2° Le suffixe *ra :* l'inversion du suffixe et la réduction en aspiration ou la suppression complète de la consonne précédente (pp. 91 sq.) ont effacé tout souvenir de la composition du mot, et la langue ne sent plus que c'est la même racine qui est dans le verbe *çûkhtan* سوختن, « brûler » et dans l'adjectif *çurkh* سرخ, « rouge » ; dans le verbe *çuftan* سفتن, « percer » et dans *çûrâkh* سوراخ, « trou » (p. 62). Les mots *barf* برف, « neige » ; *gurz* گرز, « massue » ; *narm* نرم, flexible, etc. n'ont plus rien qui laisse soupçonner la formation du mot et la division des types primitifs *vaf-ra, vaz-ra, nam-ra.*

3° Le suffixe, *thra* : rien n'indique plus la nature du rapport entre *târ*[1] تار, fil, de **tanthra* (sscr. *tantra*) et le verbe *tan-îdan* تنیدن, filer, le participe *tada* تده (ph. [illegible]), toile ; rien ne laisse plus entrevoir la composition de *khvâr* خوار, de *hu-â-thra;* de *dushvâr* دشوار, de **dush-hv-âthra.* Rien ne permet plus de reconnaître dans *shehr* شهر, ville, un mot composé d'une racine *sha (khsha)* et d'un suffixe *hr (thra* : perse *khshathra),* ni dans *puhr pûr* (پور [illegible]) ou *puçar* پسر un dérivé *pu-thra.* Le suffixe *thra* est mort.

4° Le suffixe *ma* et le suffixe *man,* quoique ce dernier, sous la forme مان, se détache d'une façon plus nette, grâce à sa ressemblance apparente avec la racine du verbe *mâniçtan,* ressembler : les formations du suffixe *ma* se sont réduites à *m,* qui fait corps avec la racine d'une façon irréductible ; et le suffixe *man,* dans un grand nombre de mots, s'est réduit de la même façon, probablement par suite d'un échange entre les deux suffixes, à la fin de la période perse. Dans le triomphe général du thème en *a* et la chute des thèmes consonnantiques, le thème en *man* rentre de deux façons dans la règle, soit en se réduisant à *-ma* (persan *m*), soit en se développant en *-mana -mâna* (persan *mân*). La langue ne forme plus de dérivés en *m* ni en *mân* et sent comme mots primitifs les mots suivants :

tahm	تهم, fort,	de	*takh-ma.*
gâm	گام, pas,	»	*gâ-ma.*
bâm	بام, aurore,	»	*bâ-ma* (peut-être *bâmya*).

1. Un autre mot *târ* signifie « ténèbres » ; il vient du zend *tãthra,* homonyme de **tãthra,* fil ; mais tandis que dans celui-ci la racine est *tan,* dans le premier elle est *tam* (sscr. *tamas,* zend *temô,* persan *tam* تم, ténèbres) ; **tãthra,* fil, est *tan-tra; tãthra,* ténèbres, est **tam-tra* (cf. p. 111).

râm	رام, repos,	de	**râ-ma,*	pour	*râ-man.*
nâm	نام, nom	»	**nâ-ma*	»	*nâ-man.*
dîm	دیم, regard,	»	**daê-ma,*	»	*daê-man.*
carm	چرم, cuir,	»	**car-ma,*	»	*carman.*
cashm	چشم, œil,	»	**cash-ma,*	»	*cakhsh-man.*
tokhm	تخم, germe,	»	*taokh-mâ.*		
razm	رزم, bataille,	»	**raç-ma,*	»	*raç-man.*
barçom	برسم,	»	**barç-ma,*	»	*bareç-man.*
bîm	بیم, peur,	»	**baê-ma,*	»	**baê-man.*
ph. *pîm*	[illegible], lait,	»	**paê-ma,*	»	*paê-man.*
dâm	دام, lacet,	»	**dâ-ma,*	»	sscr. *dâ-man.*
ph. *dâm*	[illegible], création,	»	**dâ-ma,*	»	*dâ-man.*

Ajouter à cette liste le mot
bûm بوم, terre, formé par le suffixe *mi : bû-mi*

et les mots suivants en مان *mân :*

dar-mân	درمان, remède	de	**dar-man*[1]
âç-mân	آسمان, ciel	»	*aç-man*
mîhmân	میهمان, hôte	»	*maêthman*
îrmân	ایرمان, hôte, ami	»	*arya-man*
rîçmân	ریسمان, corde	»	**riçman(?)*[2].

Il ne faut pas confondre dans cette formation :

a) les composés de l'ancien mot *manah*, signifiant *esprit*, comme :

shâdmân شادمان, joyeux, qui est le zend *shâtô-manô*, « ayant l'esprit joyeux » (*Y.* LIX, 17);

pashîmân پشیمان et *êrmân* ایرمان, « qui se repent », mots formés de *mân* = *manah*, esprit, et d'un premier terme, obscur dans *pashîmân* et qui dans *êrmân* semble être le *êr* de *zêr* et par suite renvoie à un composé **adhairyô-manô,* « à l'esprit abaissé ».

b) les composés de l'ancien mot *mâna*, signifiant « demeure », persan *mân* مان : tels que *kisht-mân* کشتمان, champ labouré.

5° Le suffixe *ana* :

rôzan	روزن, fenêtre (ph. [illegible] *rôjan*)	de *raoc-ana*
anjuman	انجمن, réunion (ph. [illegible])	*hañjam-ana*

1. De la racine *dar*, sscr. *dhar*, soutenir, affermir, d'où le zend *drva*, sscr. *dhruva*, en bonne santé.

2. De la racine qui a donné *rîshtan* ریشتن, *rîçam* ریسم, filer; racine *riç* (voir p. 208).

mêhan میهن, demeure (ph. [illegible]) *maêth-ana*
hâvan هاون, mortier (ph. [illegible]) *hâv-ana*
gardun گردن, cou **vart-ana.*

Avec ce suffixe se confond le suffixe *na* quand il est secondaire :

paran پرن, la veille p. *parana*, antérieur (p. 251).
miyân میان, milieu z. *maidhyãna.*

6° Le suffixe *na* :

-dân دان, place de *dâ-na.*
zîn زین, arme *zaê-na.*
ziyân زیان, dommage *zyâ-na.*
bun بن, base *bu-na.*
rôghan روغن, huile *raogh-na.*
rôshan روشن, brillant *raoksh-na.*
-pân -bân بان, qui garde *pâ-na.*
-çtân lieu *çtâ-na.*
çutûn ستون, colonne *çtû-na.*
khashîn خشین, de couleur foncée *-khshaê-na* (vol. II, 53).
âfrîn آفرین, bénédiction *âfrî-na.*
dîn دین, loi *daê-na.*

A joindre les débris du suffixe *ni* et du suffixe *nu* :

khûn خون, sang *vohu-ni.*
Rashn رشن *Rash-nu.*

Le *n* disparaît même absolument dans :

par پرّ, aile *pare-na.*
far فرّ, gloire { **hvare-nah* (p. 95, n. 1). / *far-na.* }
kam کم, peu *kamna.*

Le suffixe *na* développé en **naka* a disparu également :

tashna تشنه, soif z. *tarshna*
gurçna گرسنه, faim **kereç-na(?)*[1]
dôshna دوشنه, vase à traire rac. *duz* (**dôkhshna*)
câshna[2] چاشنه, festin.

7° Le suffixe *an* :

shaban- dans le composé شبنروز *shabanrôz*, jour et nuit, de

1. Cf. page 51, note.
2. Latin *cœna*, anciennement *cersna* : *câshna* serait pour **carshna*.

khshap-an. Le mot isolé est *shab* شب, qui est soit le thème *kshap,* soit *khshapâ.*

javân جوان, jeune homme   zend *yavan.*

Il ne faut pas confondre le *ân* de *javân,* qui est dérivé par allongement de *an,* avec le suffixe *ân* dérivé de *âna* (p. 266).

8° Le suffixe de parenté *tar,* par la nature limitée de son emploi, n'a pu gagner de terrain : la langue a gardé *patar mâtar brâtar,* devenus پدر *padar,* مادر *mâdar,* برادر *brâdar;* mais, à côté de ces formes, elle a laissé se produire des formes abrégées :

p. *pad* پد.

phl. *mât,* p. ماد, d'où un dérivé pehlvi *mât-ak*, p. ماده, qui sert à distinguer le sexe des animaux femelles (p. 134).

phl. *brât*.

Elle a laissé tomber le thème *naptar,* petit-fils, qui alternait dans l'ancienne langue avec *napât* et a développé de ce dernier, par un intermédiaire **napâtaka,* le mot *navâda* نواده; d'autre part, d'une forme abrégée **nap,* elle a tiré le sassanide *napî,* petit-fils, puis le persan *nabîra* نبيره (§ 261).

9° Le suffixe *ish* est mort : les deux formes que donnent les textes perses, *hadish* « demeure », *manish* « pensée » ne sont pas représentées. Il ne faut pas confondre ce suffixe avec le suffixe persan *ish,* dérivé du pehlvi *ishn,* qui vient d'un suffixe ancien *ishnu* (§ 225) : ce dernier, il est vrai, peut être dérivé du suffixe *ish,* mais dans une période antérieure à celles que nous connaissons.

10° Le suffixe *a(h),* primitif *as :*

rôz	روز, jour		*raoc-ah*
ôsh	هوش, mort		*aosh-ah*
bôi	بوى, conscience	*bôd*	*baodh-ah*
tam	تم, ténèbres		*tam-ah*
khôb	خوب, bon		*hvâp-ah*[1].

11° Le suffixe *i :*

bâzh باژ, tribut   p. *bâzh-i.*

12° Les suffixes de comparatif et de superlatif, *iyah, ishta*[2] *:*

1. Le suffixe *ah* a dû former aussi des adjectifs en perse ; cf. sscr. *svapas,* z. *hvâpah.*

2. Voir plus haut, p. 136.

bah به, meilleur; ph. وتہ *vahya(h)*
ph. *mahiçt* *mathishta.*

13° Le suffixe *iya*[1] :

shâh شاه, roi p. *khshâyathiya*
mard مرد, homme *martiya.*

14° Le suffixe *ga* :

çang سنگ, pierre p. *athanga,* z. *açeñga.*

Observation. — La voyelle brève des suffixes consonnantiques s'allonge souvent dans le passage au persan : on a vu *javân* جوان, en regard du zend *yavan;* le suffixe *van* est devenu régulièrement *vân, vâna* (§ 237); le suffixe *tar* est devenu régulièrement *târ* (§ 233). Ce sont les suffixes dans lesquels il y avait un thème fort et un thème faible : le thème fort est devenu prédominant. Dans le suffixe *zâr* زار (§ 257) il y a eu allongement absolu (vol. II, 131).

§ 213. Suffixes vivants. — Le persan a compensé ces pertes en étendant le champ d'action des suffixes qu'il gardait et en en créant de nouveaux, soit par combinaison des suffixes existants, soit en réduisant en suffixes des mots indépendants.

Nous allons passer en revue les suffixes de la langue moderne en faisant leur histoire quand il y aura lieu. Certains de ces suffixes ne sont plus en action, mais ils ne sont pas morts pour cela, parce que l'on sent leur rapport avec le mot primitif, de sorte qu'ils sont toujours susceptibles de reprendre une vie nouvelle.

Nous étudierons d'abord les suffixes d'origine pronominale, simples ou combinés; puis les suffixes nominaux.

I. Suffixes d'origine pronominale.

§ 214. Suffixes d'origine pronominale. — Nous ne classerons pas les suffixes selon leur fonction, car un même suffixe réunit souvent plusieurs fonctions très distinctes, ce qui tient quelquefois à ce qu'il réunit en lui plusieurs suffixes de forme et d'origine différente. Nous les classerons d'après leur forme

1. Tombé sous la forme simple, il s'est maintenu sous la forme augmentée **yaka,* ph. *îk,* p. *î* (§ 223).

extérieure, laquelle influe souvent par action phonétique sur la forme du mot.

§ 215. *ând, anda, ân, â.* — *and, anda, ân, â* ont fonction de participe présent : ils s'ajoutent au thème d'indicatif (p. 217).

1° ***and.*** — *and*, qui est la forme organique, dérivant de *-ant*, le suffixe ancien de ce participe, n'est plus resté que dans quelques formes isolées qui ont perdu le sens participial pour devenir noms ou adjectifs :

پرند *parand,*	littéralement «volant»,	signifie	«l'oiseau»
چرند *carand,*	» «paissant»,	«	«l'animal» (p. 218, n. 1)
خرسند *khorçand*[1],			agréable
تند *tund*[2],			agile, impétueux.

Déjà dans la langue ancienne ces participes formaient des adjectifs :

بلند *buland,* « élevé », est le zend *berez-añt,* participe présent de *barez* « être haut ».

2° ***anda.*** — Le participe propre s'est formé du thème en *ant,* passé dans la classe des thèmes en *a,* plus tard *aka,* ph. *ak,* persan *a* ه' (p. 218) :

zinda زنده, vivant, contracté de **zîvanda ;* ph. [pehlevi] *zîvandak,* de **zîvant-,* participe de *zîr,* sscr. *jîr, jîvant.*

gazanda گزنده, mordant, ph. [pehlevi] *gajandak ;* du verbe *gazîdan,* mordre.

ph. *vaz-andak* [pehlevi], se mettant en mouvement, de *vaz-îtan.*

Les suffixes *and anda* s'ajoutent parfois :

1° à des substantifs, pour former des adjectifs qui sont de vrais participes de dénominatifs :

gham-anda غمنده, triste ; *sharm-anda* شرمنده, honteux ; *dîr-and* دیرند, ou *dîr-anda* دیرنده, long espace de temps.

2° à des adjectifs :

farukh-anda فرخنده, heureux.

1. *Khorçand* [pehlevi] est probablement **hu-raçant,* le bien-venant (p. 20, n. 1).
2. Semble contracté de **tuvand.*

3° *ân*. — Le suffixe *ân*, comme suffixe de participe présent, dérive du participe moyen en *âna* : c'est avant tout le participe moyen :

davân دوان, courant, de *davîdan*.
gurêz-ân گريزان, s'enfuyant, *gurêkhtan* (*vî-ric*, p. 214).
giry-ân گريان, pleurant, *girîçtan* (z. *garez*, p. 207).
guy-ân گويان, parlant, *guftan* (p. *gaub*).
rav-ân روان, allant, *raftan* (z. *rap*).
bâr-ân باران, pleuvant, *bârîdan* (z. *vâr-*).
dam-ân دمان, soufflant, *damîdan* (sscr. *dhmâ*).
deh-ân دهان, donnant, *dâdan* (z. *dâ*).
arz-ân ارزان, digne, méritant, *arzîdan* z. *arez*.

Comme *and anda*, le suffixe *ân* s'est ajouté à des substantifs pour former des adjectifs :

niyâz [illegible], besoin (نياز) *niyâzân* [illegible], qui est dans le besoin.
dôçt دوست, ami *dôçtân* دوستان.
maçt مست, ivre *maçtân* مستان.

Il se confond matériellement avec un suffixe purement adjectival, *ân*, anciennement *âna* ou *âni*[1], qui forme :

ân patronymique. — 1° Des patronymiques (zend *Âthwyâni*, fils d'*Âthwya*; cf. sscr. *Pṛthavâna*, fils de *Pṛthu*) :

[illegible], *Çpitâmân*, le fils de *Çpitama*.
[illegible], Âtûrpât *Mahraçpand ân*, Âtûrpât, fils de *Mahraçpand*.
[illegible], Artakhshtr *Bâbagân*, Artakhshtr, fils de *Bâbak*.
[illegible], Khoçravi *Kavâtân*, Khoçrav, fils de *Kavâd*.
[illegible], Shâpûhri *Artakhshatrân*, Shâpûhr, fils d'*Artakhshatr*.

De là, le nom des Ashkânides, اشكانيان, dérivé de *Arshakân, fils d'Ashk (Arsace; cf. p. 83).

ân géographique. — 2° Des noms de pays ou de lieu[2] :

1. Il y a en zend un suffixe *âni* masculin : cf. *âthwyanôish*; et un suffixe *âni*, féminin de *âna* : cf. *tishtryêni* (vol. II, p. 174); ce dernier est le suffixe sanscrit *ânî* dans Indrâṇî.

2. On pourrait penser au *ân* du pluriel; cf. les *Parisii* et les *Galliae*; *Mâzandarân* serait le pluriel de *Mâzandar* : mais la forme *Varkâna* prouve l'existence indépendante d'un suffixe géographique en *âna*. Cf. encore خاور, à côté de خاوران; هماور, à côté de هماوران (ou هاماوران; vol. II, 224).

| perse : *Varkâna,* zend *Vehrkâna,* l'Hyrcanie (pays des loups :
| ph. ۳۲۸۲, p. گرگان *Vehrka*) :

persan *Tûrân* توران, le pays de Touran, des Touraniens : de *Tura,* le Touranien[1].

| ph. *Âtarpâtakân* ۳۲۸۲
| p. *Âdarbaijân* آدربیجان

***ân* adverbial.** — 3° Enfin se confond encore avec ce suffixe le suffixe de pluriel *ân,* qui prend une valeur adverbiale dans un certain nombre de mots :

بامدادان *bamdâdân,* de *bâmdâd,* à l'aurore etc. (p. 126).

Augmenté du suffixe *ka,* le suffixe *âna* a donné un nouveau suffixe, **ânaka;* pehlvi *ânak,* persan *âna;* voir plus bas § 218.

4° *â*. — Le quatrième suffixe de participe présent, *â* (p. 218), est un véritable adjectif verbal :

داشتن, posséder,	donne	*dârâ*	دارا, qui possède
گفتن, parler		*guyâ*	گویا, qui parle
دیدن, voir		*bînâ*	بینا, qui voit
دانستن, savoir		*dânâ*	دانا, qui sait
رفتن, aller		*ravâ*	روا, qui va
بوییدن, avoir un parfum		*buyâ*	بویا, qui a un parfum
سوختن, brûler		*çûzâ*	سوزا, brûlant
توانستن, pouvoir		*tuvanâ*	توانا, qui peut.

Aussi, la plupart de ces participes peuvent s'employer comme substantifs : *dânâ,* un sage, *dânâyân,* les sages. Quelques-uns ne s'emploient que comme adjectifs : *tukhshâ* تخشا, énergique, ph. *tukhshâk,* d'un ancien verbe *tukhshîdan* (zend *thwakhsh*).

Le plus souvent ils paraissent comme second terme d'un composé à sens adjectival : *khôb bînâ* خوب بینا, « qui voit bien ».

Le même suffixe *â(k)* sert à former des substantifs au moyen d'adjectifs :

garm-â گرما, chaleur,	de *garm,* chaud,	phl. ۳۲۸
çarm-â سرما, froid,	cf. z. *çareta,* froid[1],	۳۲۸
pahn-â پهنا, largeur,	de *pahan,* large,	۳۲۸
firâkhâ فراخا, largeur,	de *firâkh,* large,	
dirâz-â درازا, longueur,	de *dirâz,* long.	

1. *Çarmâ* est formé par analogie sur *garmâ.*

La forme primitive de ce suffixe est *âk* (ph. ولا), affaibli en *âg*, puis en *â* :

Au persan *dânâ*, sage, répond le pehlvi טרוגו *dânâk*
tukhshâ, énergique ויטטשוגו *tukhshâk*
bînâ, qui voit ויזוגו *vênâk*
garmâ, chaleur גרמוגו *garmâk*
çarmâ, froid סרמוגו *çarmâk*
guyâ, qui parle גווו *gûvâ*
paidâ, manifeste פטטוגו *padtâk*.

Ajouter à cette liste le pehlvi زرموگو *zarmâk*[1].

Le développement de ce suffixe appartient en propre au pehlvi[2]; il repose peut-être sur un suffixe *âka* du perse. Le zend ne présente ce suffixe que dans deux mots : *Azhis Dahâka* devenu *Azhdahâ* اژدها, et *mashyâka*, homme.

Il se peut aussi qu'il vienne du suffixe *ka*, ajouté à des thèmes en *â* : *dânâk*, sage, serait *dânâ-*, thème ancien de *dâniçtan* (§ 162), augmenté du suffixe *ka*.

§ 216. Le suffixe *ak* en pehlvi, *a* en persan. — Le suffixe *a*, ه ne répond pas au suffixe *a* du perse, mais à son suffixe *aka*, pehlvi *ak*, affaibli en *ag* devant les désinences nouvelles et supprimé à la fin des mots (pp. 61, 123) :

p. *bandaka*, serviteur, ph. *bandak* ونڈگو p. بنده *banda*
bandakânâm, des serviteurs, *bandakân* ונדגום بندگان *bandagân*.

Les anciens thèmes en *a* du perse ont ordinairement pris le thème en *ak*, persan *a*, sans perdre pour cela la forme plus simple à terminaison consonnantique, et l'on trouve en persan :

1. Ce mot signifie « printemps » et répond au zend *zaremaêm*, thème *zaremaya* ; le précédent, *padtâk*, répond au zend *paiti-daya* ; dans ces deux mots le suffixe *âk* semble donc formé de **-ayaka* ; peut-être le premier *a* s'est-il allongé, d'où **-âyaka* ; cf. *bâk* باک, crainte, de **bâyaka* (p. 109).

2. Dans le Talmud on reconnaît les substantifs pehlvis empruntés à la terminaison קא *k-a*. Des mots pehlvis en *ak* ou *âk*, réduits en persan à *a*, se retrouvent en arabe ou en arménien sous leur forme primitive, et tel mot pehlvi est revenu en Perse par l'arabe sous sa forme archaïque : par exemple רוסתאגו *ruçtâk*, réduit en persan à رستا, *ruçtâ*, « campagne, division administrative », est revenu en Perse par l'arabe رستاق *ruçtâq* ; *nâmak* נאמגו, « livre, lettre », affaibli en persan en *nâma* نامه, est resté dans l'arménien *namak* նամակ.

kâm کام et *kâma* کامه, « amour », l'un répondant au perse *kâma*, l'autre au dérivé **kâmaka ;*
ph. *kâm* وبو et *kâmak* وبوو.

kîn کین et *kîna* کینه, « vengeance » ; zend *kaêna ;*
ph. *kîn* وبو et *kînak* وبوو.

nîm نیم et *nîma* نیمه « moitié » ; z. *naêma ;*
ph. *nîm* ﻟﻮ et *nîmak* ﻟﻮو.

kad کد et *kada* کده, maison ; zend *kata ;*
ph. *kat* وبو *katak* وبوو.

kanâr کنار et *kanâra* کناره bord ; z. *karana ;* ph. *kanâr, kanârak.*

Le participe présent en *ant,* passé au thème en *a,* a pris le suffixe *ak,* d'où les participes modernes en *anda* نده : phl. *zîvandak,* p. زیونده, vivant.

Quelques mots ne se présentent que sous la forme dérivée : ph. *dôshak* وبوو, désir ; z. *zaosha.*

ph. *cârak* وبوو, expédient.
p. *câra* چاره.

ph. *çartak* وبوو, espèce ; p. *thard-.*
p. *çarda* سرده.

Ce suffixe se rencontre :

1° dans les dérivés de thèmes perses en *a,* que le suffixe fût *a, ta* ou *na.*

On a vu dans le paragraphe précédent des exemples de dérivés du suffixe *a ;* on peut y joindre tous les mots qui ont pour support du suffixe ه′ un thème d'indicatif de verbe :

içtara استره, rasoir,	à côté de	*içtar-dan* استردن, raser
çumb-a سنبه, tarière,		*çumb-îdan* سنبیدن, trouer
khand-a خنده, rire,		*khand-îdan* خندیدن, rire
giry-a گریه, pleurs,		*girîç-tan* گریستن, pleurer
shikûf-a شکوفه, fleur,		*shikûf-tan* شکوفتن, s'ouvrir
larz-a لرزه, frisson,		*larz-îdan,* لرزیدن, trembler.

Tous ces mots laissent supposer des substantifs primaires en *a-*, dérivés du thème d'indicatif de ces verbes : **çtar-a, khanda-, çumba-,* **garza-* devenus **çtar-ak,* **çtar-ag, çtar-a,* etc., quoiqu'il faille faire d'ailleurs la part très large à l'analogie et que plusieurs de ces substantifs aient pu être formés plus tard d'après le verbe.

Pour le suffixe primitif en *ta*, devenu *tak tag ta*, on en a vu un exemple dans le participe passé, dont la forme première est restée au parfait, 3e p. sing., et qui dans sa fonction propre de participe a revêtu la forme dérivée : perse *karta*, pehlvi *kart*, persan *kard* كرد ; perse **kartaka*, phl. *kartak*, p. *karda* كرده (pp. 219—224).

Pour les exemples de *na*, voir p. 266.

Le suffixe ه' s'est ajouté par analogie à des mots faits, pour former un dérivé dont le sens exprime une idée analogue à celle que le mot primitif exprime :

de *dandân*, dents, on fait	*dandâna* دندانه, dents de scie
dam, souffle	*dama* دمه, soufflet
cashm, œil	*cashma* چشمه, source
	phl. *cashmak*
khord, petit	*khorda* خورده, mie
	(phl. *khortak*, petit)
panj, cinq	*panja* پنجه, poing
	phl. *panjak*, groupe de cinq
râçt, droit	*râçta* راسته, droitier
cap, gauche	*capa* چپه, gaucher
daçt, main	*daçta* دسته, poignée
	daçtak
shûr, sel	*shûra* شوره terre aride
rôz روز, jour	*rôza* روزه, pain quotidien.

Il sert à unifier en adjectif ou substantif les locutions formées d'un nom de nombre suivi d'un mot exprimant une partie du temps :

durôz, deux jours	*durôza* دوروزه, de deux jours.
çîrôz, trente jours	*çîrôza* سیروزه, calendrier.

Il sert de diminutif :

mardum, homme	*marduma* مردمه, petit homme.
dukhtar, fille	*dukhtara* دختره, fillette.

Cf. le suffixe *persan ak*, § 220.

§§ 217—219. Suffixes dérivés du suffixe *ak*. — De ce suffixe, sous sa forme primitive *ak*, dérivent les suffixes persans *(a)gân* et *(a)gîn*, pehlvi *akân*, *akîn*, par addition des suffixes adjectivaux *ân* (p. 266), *în*.

Par addition aux mêmes suffixes adjectivaux *ân în,* il donne les suffixes *âna* آنه, *îna* اینه ; phl. *ânak* [illegible], *înak* [illegible].

§ 217. Suffixe *(a)gân* : pehlvi *akân*. — On a déjà vu dans l'histoire de la déclinaison un pluriel abusif en *gân* گان naître des pluriels en *agân,* que la chute du *g* thématique au singulier a détachés du thème primitif et rendus irréductibles à ce thème (p. 123). Le même fait s'est produit avec le suffixe d'adjectif *ân,* qui s'était produit avec la désinence du pluriel *ân.* Le thème **bâzârak,* marchand, augmenté du suffixe d'adjectif *ân,* donne *bâzâragân* et, par suite de la chute du mot *bâzârak, bâzârgân* بازارگان semble formé de بازار *bâzâr,* par suffixe *gân* : گروگان, gage, du pehlvi *giravak-ân* semble formé de *girav* گرو ; *girdagân,* noix (c.-à-d. **vartak-âna,* rond), semble formé de *gird* گرد.

Les patronymiques et les noms de pays concourent à produire la même erreur, en multipliant les noms en *akân* :

phl. *Pâpak-ân,* fils de Pâpak, [illegible]
Shâhpûhrak-ân, ville de Shapur, [illegible]
Âtarpâtak-ân, Adarbaijân [illegible]

De là un suffixe *gân,* marquant relation, similitude, origine :

de *shâh,* roi	*shâhigân* شاهگان, royal.
» *khudâ,* dieu	*khudâigân* خدایگان, divin.
» *deh,* village	*dehgân* دهگان, campagnard, transformé en دهقان *dehqân.*
» *râh,* chemin	*râhgân* راهگان, abandonné sur la route.

§ 218. Suffixe *âna*, pehlvi *ânak*. — Le suffixe *ân* (primitif perse *âna*), étant remplacé par sa forme vocalique dérivée *âna* (ph. *ânak*), produit de même un suffixe abusif *gâna,* گانه ph. *kânak* [illegible]. Il sert à former des distributifs, ayant pour point de départ le mot *êrak,* un (p. 151) :

[illegible] *êvak-ânak,* d'où یگانه *yagâna,* et par analogie دوگانه *dugâna,* etc.

Ce suffixe *ânak, âna* آنه, paraît à l'état simple dans des adjectifs qui indiquent possession de la quantité exprimée par le substantif :

martânak [illegible], de *mart* homme ; *viril* ;
p. مردانه *mardâna.*
dîv-âna دیوانه, de *dîv,* démon ; possédé, fou.

shâh-âna شاهانه, de *shâh,* roi; royal.
buzurg-âna بزرگانه, de *buzurg,* puissant; magnifique.
shâgird-âna شاگردانه, de *shâgird,* disciple; honoraires du disciple au maître.
magh-âna مغانه, de *magh,* mage; du culte des mages.

La forme *âna* alterne avec la forme *ân* et l'on trouve *lang-ân* et *lang-âna,* لنگان et لنگانه, boiteux.

Ce qui précède explique la forme étrange *zindagânî* زندگانی, « la vie »[1], qui semble formée par le suffixe abstrait *î* ajouté à un pluriel, *zindagân,* pluriel de *zinda,* « vivant », et qui est en réalité l'abstrait d'un adjectif singulier, *zindagân*, phl. **zîvandakân*.

§ 219. Suffixe *gîn*, pehlvi *akîn*. — De *ak* + *în* s'est formé le suffixe *gîn,* de la même façon que de *ak* + *ân* s'était formé le suffixe *gân.*

Le suffixe *în* indique la matière (§ 226) : en s'ajoutant à des substantifs abstraits en *ak-,* il indique que le sujet est fait de la qualité qu'exprime ce substantif, et, par suite, le suffixe *gîn* گین indique la possession de cette qualité; soit le mot *baza* بزه, péché, en pehlvi *bazak* [illegible]; le suffixe de matière, ajouté à *bazak,* fera *bazakîn* « tout de péché, pécheur », en persan *bazagîn;* mais comme le persan ne connaît plus qu'un thème *baza,* il détache abusivement de *bazagîn* un suffixe گین *gîn* et écrit بزه گین *baza gîn,* comme il écrit *firishta gân* فرشته گان pour *firishtagân,* les anges (p. 123).

De là, avec des thèmes consonantiques :
خشمگین *khishm-gîn,* plein de colère.
بیمگین *bîm-gîn,* » crainte; phl. [illegible].
شرمگین *sharm-gîn,* » honte; [illegible].
سهمگین *çahm-gîn,* » terreur.
غمگین *ghamgîn,* » chagrin.
گرگین *gar-gîn,* scabiosus.

Une autre source concordante était fournie par les mots pehlvis en *îk,* comme *zemîk* [illegible], terre, dont le nom de matière était en *îkîn : zemîkîn* [illegible] (*Vd.* VII, 75).

1. Et *muzhdagân* مژدگان, d'où *muzhdagâna, muzhdagânî,* bonne nouvelle.

§ 220. Suffixe *ak* en persan. — Le suffixe *ak* était si vivant que, tandis qu'il s'évanouissait par action phonétique dans les formations anciennes, il en reproduisait de nouvelles, mais en prenant un sens précis.

Le suffixe *ak* ک, en persan, forme des diminutifs. C'est un des sens qu'il avait primitivement sans doute : il le possède dans les Védas, où on lit ce vers singulier où le suffixe est appliqué jusqu'à des pronoms :

râjakâ anyake yake sarasvatîm anu.

Le suffixe ه, dérivé de *aka*, a ce sens dans quelques dérivés ; *mardum-a, dukhtar-a* (p. 270). Le zend avait cette valeur dans *kutaka*, « petit », dont le *k* est resté[1] dans le persan *kûdak* كُودك. De là :

mardak مردك et *mardumak* مردمك, pupille (littéralement « le petit homme »).

açpak اسپك, petit cheval.

andak اندك, un peu (de *and*, autant ; cf. p. 183).

çabzak سبزك, assez frais.

shîrînak شيرينك, assez doux.

Dans les thèmes en *a* ه le suffixe est *gak :*

جامگك *jâmagak*, « petit vêtement », de *jâma* جامه. Je ne pense pas qu'il y ait ici formation organique et que *jâmagak* remonte à l'époque où l'on disait encore *jâmag* ou *jâmak ;* il y a analogie de la formation des pluriels en *ân*, et une preuve de plus de la force avec laquelle s'est imposée à l'esprit des Persans l'idée que le *g* du pluriel (p. 121) ou des abstraits de thèmes en *a* (p. 276) fait partie de la désinence.

§ 221. Suffixe *âk* en persan. — De même, derrière les anciennes formations en *âk*, réduites à *â*, se reproduisait une couche nouvelle formée de la même façon ; soit d'abstraits formés de verbes, soit d'adjectifs.

Ainsi, à côté de سوزا *çôzâ*, brûlant, débris de *çôzâk* (p. 267), se reforme un substantif *çôzâk* سوزاك, inflammation ; ainsi se forment :

1° les abstraits comme :

jôshâk جوشاك, ébullition, de جوشيدن.

1. Ou plutôt est revenu.

khôrâk خوراك, aliment, de خوردن.
tapâk تپاك, agitation, de تپيدن.

2° les adjectifs comme :
fazhâk فژاك, sale, de فژ.
faghâk فغاك, sot, de فغ (idole).
Ajouter le substantif *maghâk* مغاك, fosse, du zend *magha*.

Ce ك s'est changé en غ dans *damâgh* دماغ, nez, de *dam-îdan*, respirer.

§§ 222—224. Suffixe *î (ê)*. Le suffixe *î(ê)*[1] ى a des valeurs très diverses, répondant à des origines différentes.

§ 222. *ê* d'unité. — 1° Il marque l'unité : *shâh-ê*, « un roi », de *shâh*. Dans cette valeur, ce n'est pas à proprement parler un suffixe ; c'est un article défini, qui ne se trouve plus que là, mais qui n'en a pas moins une existence propre. La prononciation ancienne de ى est *ê* ; cet *ê* est le représentant direct du nom de nombre « un », *aiva*, dont le terme ordinaire pour *un*, *yak* يك, est un dérivé (p. 146) : *shâh-ê* = *khshâyathiya aiva*. Comme ce n'est pas un suffixe, mais un mot, il se joint au mot sous sa forme dernière, sans rappel de suffixe ancien : il s'ajoute donc aux suffixes en *a* ه sans les ramener à leur forme archaïque : « un serviteur » se dit *banda-ê* بندۀ, et non *bandagê*.

***ê* démonstratif ou *yâ* de définition** (ياى تعريف). — 2° Il sert d'article défini devant les pronoms relatifs : ici encore c'est un mot indépendant : c'est le pronom *aita*, celui-ci (p. 161). Par exemple, dans *açpê* ki bedâram اسپى كه بدارم, le cheval que je possède : l'*ê* de *açpê* n'est point un suffixe ; ce n'est point non plus l'*ê* d'unité ; c'est un démonstratif : *ce* cheval que je possède : *bezabânê* ki dâsht بزبانى كه داشت, « dans la langue (littéralement : dans cette langue) qu'il savait ». C'est la tournure perse *hya* .. *ava* renversée : martiya *hya* draujana ahatiy *avam* ufraçtam parça « l'homme qui sera menteur (ou infidèle, rebelle), punis le sévèrement » (*Beh.* IV, 38).

***ê* d'imparfait.** — 3° Il sert d'indice à l'imparfait : *purçîdamê* پرسيدمى, je demandais.

1 *î*, prononciation moderne confondant un ancien *ê*, sorti d'un primitif *ai* (dans l'*î* d'unité, l'*î* démonstratif et l'*î* d'imparfait) et un ancien *î*, sorti d'un primitif *ya* (l'*î* adjectival et peut-être l'*î* abstrait).

Ici encore c'est un mot indépendant, il représente probablement un ancien adverbe *hadha* (p. 71) « continuellement, toujours » et a le sens de *hamê* dont il joue le rôle (p. 214).

Dans ces trois suffixes, le primitif faisait diphthongue : *ai*-va; *ai*-ta; (h*adh*a)*h*ai*.

§ 223. î adjectival. — Il forme des adjectifs en s'ajoutant aux substantifs. Exemples :

Irân,	*îrânî*	ایرانی, iranien
shâh, roi,	*shâhî*	شاهی, royal
khûn, sang,	*khûnî*	خونی, sanguinaire
kâr, œuvre,	*kârî*	کاری, ouvrier ; guerrier
dâm, filet,	*dâmî*	دامی, chasseur
imrôz, aujourd'hui,	*imrôzî*	امروزی, d'aujourd'hui
arzân, méritant,	*arzânî*	ارزانی, homme de bien.

Cet *î* est le reste d'un suffixe pehlvi *îk*, de la même façon que *ă* est le débris de *ăk*.

Au persan *kârî* répond le ph. *kârîk* وسلدو, guerrier
» *tanî* *tanîk* ๑ווו, corporel
» *arzânî* *arzânîk* ىلوسرو, méritant, honnête.

Cf. ph. *dînîk* ᴗרו, religieux
afzûnîk ש‍ווו, qui produit le bien
tuvânîk ๑וויתו, riche
dipîrîk שירו, relatif à l'écriture.

Cet *î* a pour origine le suffixe adjectival *ya*. Dans la plupart des mots qui précèdent le suffixe *îk* a été ajouté au substantif indépendant et déjà formé, *kâr*, *tan*, *dîn* etc.; on le voit à l'état naissant dans le pehlvi *kanîk* ووذو, jeune fille, du zend *kanya*[1] : l'analogie se développe par les noms de peuple en *iya* : *Arminiya*, *Urajiya*, *Bâbiruviya*, *Uvârazmiya*, qui devinrent **Arminiyaka*, **Urajiyaka* etc. ; le groupe *ya* se contracte en *î*, comme il le fait dans l'*izâfet* dérivé de *hya*, dans *dadîgar* dérivé de *duvitiyakaram* et de là sortit un suffixe *îk* (cf. p. 264, note).

Les thèmes en *a* (ه) forment leur adjectif en *gî* گی pour la même cause qu'ils font leur pluriel en *ân* : *khâna* خانه, maison, donne *khânagî* خانگی, domestique, parce que le pehlvi est *khâ-*

1. Le genre de *kanya* ne fait pas de différence, la différence de quantité s'étant perdue.

nak [pehlvi], d'où **khânakîk; khânak* se réduit en persan à *khâna, *khânakîk* à *khânagî.*

Ce suffixe, joint à l'infinitif, en fait un participe futur passif :
kardan, faire; *kardanî* كردنى, ce qu'il faut faire;
guftanî كَفتنى, ce qu'il faut dire;
khôrdanî خوردنى, aliment, de *khôrdan,* manger;
guçtardanî كَستردنى, lit, matelas, de *guçtardan* étendre *(sternere).*

§ 224. *î* suffixe d'abstraits. — Le suffixe *î*, ajouté au substantif ou à l'adjectif, les transforme en abstraits. — Même règle que pour le suffixe précédent et que pour le suffixe *ân*, quant à la conservation du *k (g)* ancien dans les mots en *a* (ة) :

dôçt, ami	*dôçtî* دوستى, amitié
banda, serviteur	*bandagî* بندكى, servitude
zinda, vivant	cf. *zindagâni* زندكانى, vie[1]
duzd, voleur	*duzdî* دزدى, vol
cûn, comment?	*cûnî* چونى, façon
cigûna, de quelle façon?	*cigûnagî* چكَونكَى, qualité.

Ce suffixe est représenté en pehlvi par le groupe [pehlvi], qui, devant contenir un *î* puisqu'il est devenu *î* en persan et que le pazend et le parsi le rendent par *î*, ne peut se lire que *îh* :

avêjakîh	[pehlvi], pureté	de *avêjak,* pur
anâkîh	[pehlvi], impureté	*anâk,* impur
tuvânîkîh	[pehlvi], fortune	*tuvânîk,* riche
amâvandîh	[pehlvi], force	*amâvand,* fort
adâdiçtânîh	[pehlvi], injustice	*a-dâdiçtân,* non-justice
varzkârîh	[pehlvi], agriculture	*varzkâr,* laboureur
carpîh	[pehlvi], graisse	*carp,* gras
râtîh	[pehlvi], libéralité	*rât,* libéral
shâtîh	[pehlvi], joie	*shât,* joyeux
nêvakîh	[pehlvi], bonté	*nêvak,* bon
vînâkîh	[pehlvi], vue, visibilité	*vînâk,* qui voit
vehîh	[pehlvi], bonté	*veh,* bon
çtahmakîh	[pehlvi], violence	*çtahmak,* violent
ravishnîh	[pehlvi], qualité de mouvement	*ravishn,* qui va
gûvishnîh	[pehlvi], éloquence	*gûvishn,* ce qui est dit

1) Voir page 272.

dipîrîh	[illegible], écriture	*dipîr*, écrivain
dâtvarîh	[illegible], qualité de juge	*dâtvar*, juge.

La lecture *îh,* imposée par les lois de l'écriture pehlvie combinées avec le fait de la valeur moderne, est attestée directement par le témoignage d'une transcription arabe : [illegible] est transcrit dans le Kitâb al Fihrist دبيريه, c.-à-d. *dibîrîh* [1].

Ce suffixe remplit l'office du suffixe *tâ tât* en zend et en sanscrit : il rappelle pour la forme le suffixe ια du grec σοφία, le suffixe *ia* du latin *sapientia*. Quelle est la forme que prit ce suffixe pour arriver au *îh* pehlvi ? Le silence des textes perses ne permet aucune réponse sur cette question : la valeur phonique de ce signe *h* est d'ailleurs elle-même obscure.

§ 225. Suffixe *ishn.* — Le suffixe d'abstrait *î* s'ajoute souvent en pehlvi à des adjectifs verbaux en *ishn,* lesquels ont également par eux-mêmes la valeur de substantifs abstraits. Autrement dit, le suffixe *ishn* [illegible] a deux valeurs :

1° substantif abstrait ; 2° adjectif verbal.

Ce suffixe se joint au thème d'aoriste : par exemple de *dah,* thème d'aoriste de *dâdan,* créer, on forme le mot *dahishn* [illegible], qui signifie à la fois *création* et *qui crée.* Exemples :

1° substantifs abstraits :

kunishn	[illegible], action, de *kun.*
gûrishn	[illegible], parole, de *gaub.*
manishn	[illegible], pensée, de *man.*
râmishn	[illegible], plaisir, de *ram.*
çitâyishn	[illegible], louange, de *çitây-ad.*
niyâyishn	[illegible], prière, de **niyây-ad (? de ni-yâ)* ; cf. *ni-jaç,* aborder avec prière.

2° Adjectifs verbaux :

ayazishn	[illegible], qui ne sacrifie pas.
baçryâ khôrishn	[illegible], mangeant de la viande.
barâ uzdehishn	[illegible], soulevant.
padtâk râyînishn	[illegible], rendant manifeste.
frâj khôrishn	[illegible], dévorant [2].

Le suffixe *ishn* n'a cette valeur d'adjectif verbal que dans les composés, comme dans ces exemples ; sa valeur propre est

1. Nöldeke, *Kâr Nâmak,* p. 38, n. 3.
2. West, *Glossaire de l'Ardâ Vîrâf,* p. 342.

un abstrait passif : *kunishn*, l'action, litt. ce qui est fait. Le suffixe *îh*, ajouté à *ishn* dans les composés à sens adjectival cités plus haut, les transforme en abstraits ; exemples :

padtâk râyînishnîh, la manifestation.
veh mînishnîh, bonne pensée.
veh gûvishnîh, bonne parole.
frâj khôrishnîh, action de manger.

Le persan a conservé le suffixe *ishn* pour former des abstraits. Mais la forme pure *ishn* est rare, elle est en général réduite à *ish*, quelquefois convertie en *isht*.

On trouve encore dans Firdousi كنشن, qui est le pehlvi [illegible] *kunishn* ; منشن ; خورشن ; etc. Mais les formes ordinaires sont *kunish*, *khôrish*, *manish*. Exemples :

bînish	بينش,	phl. *vînishn*, vue.
tâzish	تازش,	*tâjishn*. course.
afzâyish	افزايش,	*afzâyishn*, accroissement.
nikûhish	نكوهش,	*nikûhishn*, blâme.
pûshish	پوشش,	*pûshishn*, vêtement.
bakhshish	بخشش,	*bakshishn*, largesse.
dânish	دانش,	*dânishn*, science.

Les textes judéo-persans emploient constamment la forme *isht* : *khûn rêzisht*, effusion de sang ; *larzisht*, tremblement ; *kushisht*, meurtre ; *âmûrzishthâ*, pardons ; *numâyisht*, vision ; *çôzisht*, action de brûler ; *âçâyisht*, repos[1].

Les lexicographes signalent aussi cette forme en persan :

pâdâsht پاداشت, rétribution, à côté de *pâdâshn* پاداشن ; ce dernier est le pehlvi *pâtdaheshn* ; le premier remonte à une forme *pâtdahesht* ;

رامشت *râmisht*, plaisir, à côté de *râmish* et du pehlvi *râmishn*[2].

L'on peut même se demander si cette altération du suffixe ne se cacherait pas dans le mot usuel *pusht* پشت, protection ; la forme arménienne *paheçt* պահեստ, garde, et la locution persane *pusht u panâh* پشت و پناه, qui rapproche en allitération *pusht* d'un mot dérivé de la racine *pâ* « protéger », feraient de *pusht* pour **pu-isht* **pa-ishn* l'abstrait de la racine *pâ*, protéger.

Le suffixe *ishn* est absolument inconnu en zend. Son absence

1. Exemples pris de la traduction de Daniel (Bibliothèque nationale, fonds hébreu, n° 129).

2. L'hébreu שלוה est traduit ארומישת, *ârûmîsht*.

dans nos textes perses ne prouve pas néanmoins son absence dans la langue et il est probable que le perse le possédait; car, d'une part, on ne voit pas de quels éléments le pehlvi aurait pu le constituer, et, d'autre part, on en retrouve l'équivalent dans le suffixe védique *ishṇu;* des mots comme :

ji-shṇu, qui vainc de *ji*
patay-ishṇu, qui vole de *patay*
mâday-ishṇu, qui enivre de *mâday*
tâpay-ishṇu, qui échauffe de *tâpay*
pâray-ishṇu, qui sauve de *pâray*
car-ishṇu, qui va de *car*

nous donnent le prototype des formations pehlvies, avec cette seule différence qu'ils ont le sens actif.

§ 226. Suffixe *în*. — Le suffixe *în* forme des adjectifs de matière; pehlvi *-în* [pahlavi], zend *aêna,* perse *aina.* De là il passe à l'expression de rapports plus abstraits : il indique l'essence de la chose, au propre et au figuré. Exemples :

z. *ayañhaêna,* d'airain, d'où *âhîn* آهين
zaranaêna, d'or, cf. *zarîn*[1] زرين
drvaêna, de bois, cf. *dârîn* دارين
zemaêna, de terre, d'où *zemîn* زمين
p. *athangaêna,* de pierre, d'où *çangîn* [pahlavi] سنگين.

Comparer encore :

phl. [pahlavi] *urvar-în,* de plante
[pahlavi] *gac-în,* de chaux
[pahlavi] *pôçt-în,* de peau
[pahlavi] *açîm-în* (*Vd.* XIV, 46), d'argent
[pahlavi] *pambak-în,* de laine.

Le mot *temañhaêna,* fait de ténèbres, épithète de la Druj, montre le suffixe approchant du sens abstrait; ce sens domine dans :

arishk-în [pahlavi], jaloux
khishm-în [pahlavi], colère
bar-în [pahlavi], suprême برين
paç-în [pahlavi], dernier پسين
bajak-în [pahlavi], criminel.

1. *zarîn* est reformé directement de *zar,* comme *dârîn* de *dâr,* sur l'analogie de *çangîn, çîmîn,* etc.

De là l'emploi de *în* comme indice du superlatif (p. 138); ajouté au comparatif, il rend absolu le résultat de la comparaison : *bad*, mauvais; *badtar*, pire; *badtarîn*, tout à fait pire, absolument pire, le pire.

Ajouté à un thème en *ak*, il a donné naissance au suffixe *kîn*, *gîn* (p. 272).

§ 227. Suffixe *îna*, pehlvi *înak*. — Suivi du suffixe *ak*, le suffixe *în* a donné *înak*, persan *îna*, comme *ân* avait donné *ânak âna*.

Exemples pehlvis :

dâr-înak [illegible], de bois.

pôj-înak [illegible], qui se repent (Gramm. de Peshotun p. 359 : *pastâvâne lagatũ; pôjînak* est formé du thème d'aoriste de پوزیدن, s'excuser).

Persan *narînah*	نرینه	mâle,	de *nar*.
mâdîna	مادینه	femelle,	de *mâda*.
râçtîna	راستینه	droit, à côté de راستین,	de *râçt*.
shabîna	شبینه	de nuit,	de *shab*.
pârîna	پارینه	de l'an dernier,	de *pâr*.
dêrîna	دیرینه	qui dure longtemps,	de *dêr*.
pêshîna	پیشینه	qui précède,	de *pêsh*.
dîna	دینه	d'hier,	de *dî*.
zarîna	زرینه	vase d'or,	cf. *zarîn*, d'or.
gurgîna	گرگینه	vêtement de peau de loup,	de *gurg*, loup.
mûyîna	موینه	vêtement de poil,	de *mûy*, poil.

§ 228. Suffixe *ôya*. — Suffixe *ôya*, ویه; il forme des sobriquets : راهویه *Râhôya*, de *râh*, route, « trouvé dans la rue, enfant trouvé » ; شیرویه *Shîrôya* (Siroes), de *shîr*, lion.

Suffixe d'origine obscure; peut-être dérivé de celui qui a formé le nom de Darius, Dâray*avus*; de *-avus*, on aura formé *-avya*.

§ 229. Suffixe *ûn*. — Suffixe *ûn* : la forme primitive du suffixe est donnée par le nom de *Ferîdûn*, zend *Thraêtaona*; c'est-à-dire **Thraêtavana*.

Ce suffixe se joignait aussi à des thèmes d'origine pronominale : *êdûn*, ainsi, vient du pronom *aêta* et suppose un type **aêtaona* **aetavana* (p. 161).

Ce suffixe a formé en pehlvi :
frârûn [illegible], bon.
apârûn [illegible], mauvais.

Ces deux adjectifs, qui ont disparu du persan, sont dérivés de **frâra* **apâra*, mots formés de *fra* et *apa*, avec un dérivé de la racine *ar* marquant mouvement ; cf. de *pati*, le mot dérivé *paḍîra* پذیره, pehlvi *patîrak ; fra* et *apa*, indiquant la direction en avant et la direction en arrière (de la loi), impriment l'idée de « bien » et de « mal » aux dérivés : *frârûn* suppose un dérivé **frâraona, apârûn* un dérivé **apâraona*.

A la même formation appartient *bîrûn* بیرون, anciennement *bêrûn*, « dehors », soit analogique (de *bê* ; p. 213), soit d'un ancien **apêra* (de *apaya-ar*)[1].

Sur le modèle de ces formations se moulent directement *darûn*, *andarûn*[2], intérieur (p. 244), et peut-être aussi *pîrâmûn*, پیرامون, ph. *pîramûn* [illegible], *(ibid.) ; vâzhûn* واژون, renversé, de *arâj* (parsi), primitif **apâc*+*ûn (aona) ; nigûn* نگون, de **nika* (? v. § 250).

§ 230. Suffixe *um*. — Le suffixe *um* forme les nombres ordinaux (p. 249) et dérive du suffixe *ama : dah-um*, dixième, de *daçama*. Il paraît dans un substantif *mard-um* مردُم, ph. *martum* [illegible], homme (au sens le plus haut de mot) ; l'on ne voit pas si c'est une création nouvelle ou la reproduction d'une forme ancienne **martama*.

§ 231. Suffixe *t (d, îd)*. — De toute racine verbale le persan peut former un abstrait en *t* (ou *d*, *-îd*, selon la finale de la racine) : c'est l'abstrait improprement appelé *infinitif apocopé* (p. 229) et qui s'emploie au futur avec le verbe *khvâçtan*, « désirer » et aussi avec توانستن, شایستن, بایستن, etc.

Cet abstrait répond, soit aux formations anciennes en *-ta*, soit à celles en *-ti*, ou pour mieux dire aux unes et aux autres, car le sens diffère peu, la forme coïncide, et de toute racine on pouvait former un participe neutre en *ta* ou un substantif en

1. La dérivation de *dvar*, proposée par M. Nöldeke (*Götting. gelehrte Anzeigen*, 1879, p. 432), se heurte contre le fait que *dv* primitif devient *d* en persan (*dvara* donne در ; cf. pp. 109—110) : d'ailleurs *bîrûn* doit être de formation prépositionnelle comme *andarûn* auquel il s'oppose.

2. Le Minokhired semble avoir conclu de ces mots à l'existence d'un mot *rûn* signifiant côté, direction ; car il écrit *hôshaçtar rûn* (pûrvadik-*pakshe*).

ti, susceptibles du même sens et qui tous deux devaient se réduire à *t.*

Parmi les formations en *-ta* ou en *-ti* de la langue ancienne, il en est un certain nombre qui sont des mots faits et dont la composition n'est plus visible : dans ces formations, le suffixe est mort. Tels sont :

1° *ta : vâta,* vent	de *vâ,* souffler	ph. *vât,*	p. *bâd*
dâta, loi	*dâ,* établir	*dât,*	*dâd*
bakhta, fortune	*baj,* partager	*bakht,*	
drakhta, arbre	*darez,* fixer	*dirakht,*	
maçta, ivre	*mad,* enivrer	*maçt,*	

2° *ti : frazañti,* descendance, de *frazan,* engendrer
**vizañti,* action de nuire, de **vijan,* nuire

qui deviennent :

en pehlvi : *farzand,* — en persan : *farzand* فرزند
vazand — *guzand* گزند

Dans les suivantes le suffixe est vivant, parce que la racine est encore vivante :

p. *çurûd,* chant — ph. *çurût*
dîd, vue — *dît*
zâd, naissance
shikuft, étonnement
shikaçt, rupture

dont le rapport avec *çurûdan,* entendre ; *dîdan,* voir ; *zâdan,* naître ; *shikuftan,* étonner ; *shikaçtan,* briser, est encore visible. Mais ces formations n'en appartiennent pas moins à la couche ancienne, parce que la formation nouvelle est de fonction verbale, tandis que ces mots sont de véritables substantifs.

§ 232. Suffixe *tan (îdan),* ph. *tan (îtan);* du perse *-tanaiy* (locatif de *tana*) ; forme l'abstrait qui a servi d'infinitif.

L'infinitif s'emploie encore comme substantif, car il est susceptible de former des dérivés : de *khôrdan* خوردن, l'action de manger, se forme *khôrdan-î,* ce qui a rapport au manger, l'aliment (p. 276) ; il s'emploie comme sujet et se fait suivre de l'izâfet.

§ 233. Suffixe *târ, îdâr;* ph. *târ, îtâr* ( ) ; du perse *tar.* Il a deux fonctions ; il forme :

1° des noms d'agent ;

2° des noms de patient, ou d'action opérée.

Le suffixe dans les deux cas s'ajoute à la racine, sous la forme *târ, dâr* ou *îdâr*, suivant la forme de l'infinitif.

1° Noms d'agent : c'est l'emploi du suffixe *tar* en perse, comme en zend et en sanscrit :

framâ-tar, gouverneur	de *framâ,* commander
daush-tar, ami	de *dush,* aimer
ja-tar, assassin	de *jan,* tuer.

Le suffixe a pris en pehlvi et en persan la forme *târ* qu'il avait aux cas forts (p. 264). Exemples pehlvis et persans :

ph. *dâtâr*	[pehlvi], créateur	p. دادار	zend *dâtar*	
zatâr	[pehlvi], assassin	زدار	p. *jatar*	
en zevâresh *makhîtûntâr*	[pehlvi]			
ph. *frêftâr*	[pehlvi], trompeur	de *frêf-tan*		
parvartâr	[pehlvi], qui entretient	*parvar-tan,* p. پروردن		
âmûkhtâr	[pehlvi], qui enseigne	*âmûkh-tan*		
varzîtâr	[pehlvi], laboureur	*varz-îtan*		
âmûrzîtâr	[pehlvi], qui pardonne	*âmûrz-îtan*		
khvâçtâr	[pehlvi], demandeur	*khvâç-tan*		
khirîdâr	[pehlvi], vendeur	*khir-îdan*		
p. *furûkhtâr*	فروختار, acheteur	*furûkh-tan.*		

2° Le sens passif de ce suffixe semble une création moderne : il n'y en a pas trace en zend ni en sanscrit. Exemples :

گرفتار *giriftâr* (ph. [pehlvi]),	prisonnier	de *girif-tan*
رستار *riçtâr,*	délivré	*riç-tan*
کشتار *kushtâr,*	assassiné, victime	*kush-tan*
مردار *murdâr* (ph. [pehlvi]),	cadavre	*mur-dan*
رفتار *raftâr,*	démarche	*raf-tan*
گفتار *guftâr,*	discours	*guf-tan*
کردار *kardâr,*	action	*kar-dan*
نمودار *numûdâr,*	modèle	*numû-dan*
دیدار *dîdâr,*	vue	*dî-dan.*

§ 233 *bis*. Sens passif du suffixe *târ*. — L'emploi d'adjectif passif s'explique par le lien étroit qui existe entre le suffixe *târ* et le participe passé ; *giriftâr* est primitivement « celui qui prend », *dôçtâr* « celui qui aime » ; mais comme *girifta* signifie « pris », la langue, qui sent encore le rapport radical entre les

formations en *ta* et les formations en *târ,* a une tendance naturelle à les niveler dans leur sens et à les opposer symétriquement, la forme en *târ* représentant la *personne,* tandis que la forme en *ta* ne représente que l'*état; girifta* est «*pris*»; *giriftâr* sera donc «la *personne* prise». Cette déviation de sens était facilitée par les mots comme *dôçtâr,* ami, qui étymologiquement était «celui qui aime»[1], mais qui, par le sens réciproque du mot, était susceptible aussi bien d'être «celui qui est aimé».

Le participe passé pouvant s'appliquer aussi bien à des choses qu'à des personnes, le suffixe en *târ* devenait de même l'indice de la chose sur laquelle s'exerce l'action aussi bien que de la personne qui l'exerce : de là, *guftâr* «la chose dite» aussi bien que «la personne qui dit»; *numûdâr* «la chose montrée, le modèle» aussi bien que «la personne qui montre».

§ 234. — *tar;* suffixe de comparatif, perse *tara;* p. 137.

Pour *khâkiçtar* et *âtariçtar,* voir *ibid.* note 2.

tum; suffixe de superlatif; perse *tama;* ph. *tum* [illegible]. Ce suffixe a disparu du persan où l'a remplacé le comparatif intensif *tar-în* (p. 138). C'est le suffixe superlatif du pehlvi (p. 137).

§ 235. Suffixe *mand.* — *mand,* suffixe possessif; zend *mañṭ;* s'ajoute aux substantifs. Zend *khratu-mañṭ,* qui a de l'intelligence; ph. [illegible]; p. خردمند *khired-mand :* sur ce type sont formés :

hunar-mand	هنرمند, qui a du mérite	de *hunar* (cf. z. *humara-vañṭ*)
dard-mand	دردمند, qui a de la douleur	*dard*
çûd-mand	سودمند, profitable	*çûd*
arj-mand	ارجمند, qui a de la valeur	*arj*
âz-mand	آزمند, qui a des désirs	*âz*
dânish-mand	دانشمند, qui a de la science	*dânish*

Le pehlvi présente ce suffixe sous deux formes : *mand* et *ômand.*

1° *râi-mand* [illegible], brillant; cf. z. *raêvañṭ*
dânishn-mand [illegible], savant.

1. En perse *daushtar* se construit avec un régime accusatif, comme pourrait le faire le verbe : *thuvâm* daushtâ biyâ : «*te* amator sit», qu'il te soit ami!

Mais la forme la plus fréquente est la forme en *ômand :*

2° *râyômand*
dart-ômand, qui a de la douleur — de *dart*
marg-ômand, mortel — *marg*
dânishn-ômand, savant — *dânishn*
khrat-ômand, intelligent — *khrat*
âp-ômand, aqueux — *âp*
îzishn-ômand, qui sacrifie — *îzishn*
hôm-ômand, qui a le Hôm — *hôm*
gadman-ômand[1], qui a la gloire — *gadman*
tan-ômand, fort de corps — *tan.*

L'on serait tenté de croire que ce suffixe est de formation savante et créé par les traducteurs de l'Avesta d'après les mots en *ô-vañṭ,* dans lesquels *ô* n'est point l'initiale du suffixe, mais la finale du mot auquel il s'ajoute, si précisément le zend n'employait toujours le thème en *a* devant ce suffixe et si le persan même n'offrait quelques exemples de ce suffixe *ômand :*

tan-ômand تنومند, fort (avec le *râvi majhûl*);
bar-ômand برومند, fertile, qui a des fruits;
et même *dânish-ômand* دانشومند, à côté de *dânishmand*[2].

§ 236. Suffixe *vand*. — Suffixe *vand,* zend *vañṭ* (*kâravañṭ, hvâçtravañṭ* etc.): a le même sens que le suffixe *mand,* avec lequel il alterne :

khired-vand خردوند, intelligent, à côté de *khired-mand*
pûlâdvand پولادوند, d'airain — de پولاد
khudâ-vand خداوند, seigneur — de خدا (p. 79).

Mais une forme plus fréquente du suffixe est la forme *âvand :* *khvêsh-âvand* خویشاوند, parent. C'est la forme pehlvie usuelle.

varj-âvand, qui possède la force; cf. z. *varecañuhañṭ*
pâtî-âvand, »
am-âvand, énergique — z. *amavañṭ*
kâmak-âvand, qui accomplit son désir (à côté de *kâmak-ômand*).

1. Zevâresh de **hvarra-ômand,* zend *hvarenañuhvañṭ (hvarenah-vañṭ).*
2. Quelquefois le pehlvi a *îmant : çût-îmant* pour *çût-ômant* (cf. suffixe *îvand,* page suivante).

Quelquefois *îvand* (cf. *îmand*, p. 285, n. 1) :
bîm-îvand, qui a peur
çahm-îvand[1], qui inspire la terreur.

On trouve *vand* dans :

barm-vand	, qui se lamente,	de *barm*
giryâ-vand	, pleurant	*giryâ*
nêmvand(?)[2]	, limite	*nêm*
aparvand	, puissant	*apar.*

La forme *âvand* semble venir des dérivés anciens où le suffixe *vañṭ* s'ajoutait à un thème en *a*, comme dans le zend *ama-vañṭ*, qui a la force *(ama)*, ph. *amâvand.*

§ 237. ***van, vân, vâna.*** — Ce suffixe joue à l'égard des mots faits à peu près le même rôle que *a* ه :

de *pul*, pont,	*pulvân pulvan*	پلون پلوان,	chemin en rebord
de *angisht*, charbon,	*angishtvâna*	انگشتوانه,	foyer
de *daçt*, main,	*daçtvâna*	دستوانه,	bracelet
de *par*, aile,	*parvâna*	پروانه,	papillon.

Le suffixe pehlvi est *vânak* :
parvânak, papillon.

§ 238. **Suffixe *nâ*.** — Le suffixe *nâ nâi*, نا نای, forme des abstraits :

tang-nâi	تنگنای, angustiae,	de *tang*, étroit ;	à côté de *tangî*.
firâkh-nâi	فراخنای, largeur,	de *firâkh*, large,	à côté de *firâkhî*.
dirâz-nâ	درازنا, longueur,	de *dirâz*, long ;	à côté de *dirâzî*.

Le point de départ de cette formation est le mot *pahnâ* پهنا, phl. *pahnâi* ou *pahnâk*, largeur, de پهن *pahan* (z. *pathana*), étendu, qui a formé un abstrait en *â (âk)* et a créé l'analogie en faveur d'un suffixe en *nâ*. Le fait que ce suffixe est bien une création de l'analogie paraît par la formation pehlvie *dirahnâ*, longueur, qui ne peut s'expliquer organiquement, soit que l'on parte de *daregha* ou de *drañga* ou de *drâj-ah.*

1) Peshotun.

2. Lecture de Peshotun : la transcription parsie est *vîmañḍ* (Minokhired) que M. West rapproche du zend *vimaidhya.*

§ 239. Suffixe *nâk*. — Le suffixe *nâk* forme des qualificatifs en s'ajoutant, soit aux substantifs, soit aux thèmes verbaux d'aoriste : en pehlvi, *nâk* :

de *khishm,* colère,	*khishmnâk*	خشمناک, irascible;	ph.	
tarç, peur,	*tarçnâk*	ترسناک, timide;		
dard, douleur,	*dardnâk*	دردناک, chagrin;		
sharm, honte,	*sharmnâk*	شرمناک, honteux;		
pasham, laine,	*pashamnâk*	پشمناک, de laine.		

Il s'ajoute à des thèmes verbaux :
de *parhîz-*, s'abstenir, *parhîz-nâk* پرهیزناک, chaste;
de *âmôz-*, instruire, *âmôz-nâk* آموزناک, précepteur;

Ce suffixe est de formation pehlvie. Il semble composé du suffixe d'abstrait *nâ* (voir le suffixe précédent), plus le suffixe d'adjectif *k* : de *parhîz* se forme un abstrait **parhîznâ,* abstention, d'où un adjectif *parhîznâk,* qui s'abstient.

§ 240. Suffixe *îza,* ییزه; *îja,* ییجه; *ci* چه etc. — La langue ancienne formait des adjectifs de direction au moyen d'un suffixe *ac*-[1], devenu régulièrement *az* en persan, qu'elle ajoutait à des prépositions :

frâc, en avant	ph. *frâj*	persan فراز, de *fra*
apâc, en arrière	*apâj*	باز, de *apa.*

Ce suffixe s'ajoutait aux adjectifs comme aux prépositions :

paurvâc, en avant,	de *paurva,* antérieur
vîzhvac, oblique,	de *vizhu.*

Le sanscrit védique qui fait un grand usage de ce suffixe l'emploie aussi avec des substantifs et des adjectifs, pour exprimer soit la direction, soit la proximité : *deva-ac,* tourné vers les dieux; *çvity-ac,* approchant du blanc, blanchâtre; etc.

Le vieil iranien employait ce suffixe avec la même liberté : le zend, de *hunara,* mérite, forme *hunairyâc (hunairya-ac),* qui a du mérite. De formations de ce genre dérive le persan :

نماز *namâz,* prière
کنیز *kanîz,* jeune fille
پاکیزه *pâkîza,* pur.

Le mot pour « jeune fille » est en zend *kanya,* le sscr. *kanyâ ;* le persan devrait être *kanî,* du pehlvi *kanîk* (*Vd.* 14, 15; p. 275) : or *kanî* a disparu. C'est qu'à côté de *kanya,* existait

1. Voir : Le Suffixe *ac* en indo-iranien (vol. II, p. 106 sq.).

un dérivé sur le type sanscrit *çvityac,* c'est-à-dire **kanîc-î* (de *kanya-ac*), diminutif de *kanya,* et c'est ce diminutif qui donna régulièrement *kanîz.* — Avec le diminutif *ak : kanîzak*[1].

L'existence de ce diminutif en *îc* nous est encore attestée par le pehlvi کاهیچک *kâhîcak,* fétu, en regard du persan, qui ici a gardé le simple, *kâh* کاه ; si *kâhîcak* était passé en persan, il eût donné **kâhîza.* C'est la forme que présente *pâkîza,* pur, en regard de *pâk.*

Ce suffixe *îca,* affaibli en *îza,* reparaît cependant à côté de lui avec le même sens, et le mot *çurkh,* rouge, donne, à côté de سرخيزه, *çurkh-îza,* petite vérole, les variantes *çurkhîja* سرخيجه et *çurkhîca* سرخيچه. De là se dégage un suffixe diminutif چه :

bâghca	باغچه,	petit jardin
dêgca	ديگچه,	petit marmite
dukhtarca	دخترچه,	petite fille.

II. Suffixes nominaux.

§ 241. Suffixes nominaux. — Nous venons aux suffixes qui étaient primitivement des substantifs indépendants, et qui ont pris leur valeur de suffixe par leur emploi fréquent comme termes déterminants d'un composé. Peu à peu réduits au rôle de simples indices d'idée, ils ont pris l'apparence d'un suffixe et ont fait passer les mots où ils paraissaient de la classe des composés dans la classe des dérivés.

Parmi les suffixes nominaux du persan, il en est un grand nombre que l'on peut suivre jusqu'aux anciens composés perses qui leur ont donné naissance ; passons d'abord ceux-là en revue.

§§ 242—253. — A. Suffixes nominaux sortis de composés anciens.

Ce sont les suffixes *bad* بد
bâr بار
bân بان
dân دان
kâr kar كار كر

1. *Namâz* نماز vient de **namâc,* dérivé de **nama* (zend *nemem,* *Yt.* 1, 21), formation parallèle à *nemô* (sscr. *namas*).

vâr âvar وار آور
yâr yâd یار یاد
gûn گون
çtân ستان
çâr سار
dêç دیس

§ 243. ***bad.*** — Le suffixe *-bad* بد dérive du perse *-pati*, maître, pehlvi *pat* ࡐࡕ.

Pati s'emploie souvent en zend comme dernier terme de composé, pour marquer les titres de commandement :

aêthra-paiti, maître du foyer [1] (nom du prêtre du feu)
zañtu-paiti, » de la ville
vîç-paiti, » du village
nmânô-paiti, » de la maison
dahyu-paiti, » de la province
shôithra-paiti, » du pays.

aêthra-paiti devient le phl. [pehlvi] *êr-pat*, p. *hêrbed* هیربد ; *zañtu-paiti, vîç-paiti, nmânô-paiti* deviennent le phl. *zand-pat* [pehlvi], *vîç-pat* [pehlvi], *mân-pat* [pehlvi].

Le perse avait :
**magu-pati*, chef des mages ; d'où [pehlvi] *magûpat*, p. *maubad* موبد
**çpâda-pati*, chef d'armée ; [pehlvi] *çpâhpat*, p. *çipâhbad* سپاهبد.

On trouve encore en persan :
kuhbad کهبد, ermite ; litt. maître de la montagne
bârbad باربد, maître des cérémonies ; » maître de la cour.

§ 244. ***bâr.*** — Le suffixe *bâr* بار s'ajoute aux noms de lieu, en général aux noms de *pays maritimes*. C'est le mot zend *pâra*, côte (cf. *dûraêpâra*, la terre aux rives lointaines) [2] :
hindu-bâr هندوبار, le pays d'Inde, l'Hindoustan.
Zang-bâr زنگبار, le pays des Zang (côte orientale d'Afrique).
daryâ-bâr دریابار, pays maritime.
rûd-bâr رودبار, région fluviale.
jûi-bâr جوی‌بار, pays de rivières [3].

1. Voir p. 92, n. 2.

2. De là aussi le nom de la côte de Malâbâr ملابار (la côte du Malaya : *Malaya-pâra*).

3. Cf. زنجه *zinja* et زنجیر *zinjîr*, chaînes; mais l'étymologie de ces

Il s'agit toujours, on le voit, de pays où l'on aborde par les côtes ; de là l'emploi de *pâra.*

Il ne faut pas confondre ce suffixe *bâr* = *pâra* avec le suffixe *bâr* marquant itération et qui est le sanscrit *vâra,* fois. *Bâr,* fois, est un mot encore indépendant (p. 154) :

bârî بارى, une fois
bârhâ بارها, des fois.

§ 245. ***bân.*** — Le suffixe *bân,* ph. *pân*, forme les noms de gardien ; il vient du mot *pâna* (zend et sscr.), ce qui garde :

{ zend *râno-pâna,* ce qui garde les jambes, caleçon :
{ ph. *rân-pân*.

ph. *pâç-pân*, gardien. p. پاسبان
marz-pân, gardien des frontières. مرزبان
çtôr-pân, gardien des bêtes de somme *(*çtaora-pâna).*
zîndân-pân, gardien de la prison.
grîv-pân, armure protégeant le cou *(*grîva-pâna)*; گريبان.

Il semble avoir pris une existence indépendante en se détachant des composés sous la forme affaiblie du suffixe : Firdousi a *bâni çuvârân* بان سواران, le chef des cavaliers, et de là viendrait le féminin *bânû* بانو, dame, maîtresse. Les Persans, du moins, expliquent ces mots *bân* et *bânû* comme identiques au suffixe *bân.* Mais il est permis de douter de l'exactitude de ce rapprochement : *bânû* paraît déjà en pehlvi (sous la forme *bânûk*) : or, le suffixe *bân* est encore *pân* en pehlvi et il serait étrange que le même *p,* initial, se fût affaibli, et médial, se maintînt encore.

§ 246. ***dân.*** — Le suffixe *dân* indique le lieu où est un objet ; forme ancienne *dâna,* de *dâ,* placer ; phl. *dân*.

pehlvi *gôsht-dân*, place de la viande.
barçom-dân, place du Barsom.
zîn-dân, place des chaînes [1] (?), prison ; p. زندان.
açtô-dân, place des os, cimetière.
âtash-dân, place du feu, foyer.

persan *âb-dân* آب دان, place de l'eau, vase à eau.

deux mots est obscure. Peut-être le premier élément de *zîndân* est-il le mot ordinaire *zîn*, armes, et *zîndân* serait-il primitivement « le dépôt d'armes, l'arsenal ».

[1] Cf. la note précédente.

mai-dân مى دان, place du vin, cellier.
bôi-dân بوى دان, place des parfums, encensoir.
jâma-dân جامه دان. place des vêtements, garde-robe.

§ 247. ***kâr, kar.*** — Le suffixe *kâr-gâr, gar,* forme en général des noms de métier; cf. sscr. *kâra,* action; z. *kara,* agent.

A. — *Kâr gâr,* du substantif *kâra,* action, forme :

1° des adjectifs ou noms de métier dérivant d'anciens composés possessifs; *ham-kâr,* coopérateur, signifie littéralement « qui a action ensemble » (**ham-kâra*[1]) : *vinâç-kâr,* pécheur, vient de **vinâtha-kâra,* « qui a commission de fautes ».

ziyân-kâr , qui fait du dommage; زيانكار;
kâmak-kâr , qui accomplit son désir; كامكار, heureux.
p. *âfrîd-gâr* آفريدگار, créateur (qui fait création).
âmûz-gâr آموزگار, qui instruit (qui fait instruction).
âmîz-gâr آميزگار, qui se mêle à la société.
parvard-gâr پروردگار. qui nourrit (qui fait entretien), Dieu.
parhîz-gâr پرهيزگار. qui s'abstient (qui fait abstention).
tarç-gâr ترسگار, qui craint (qui exerce crainte).
shâd-gâr شادگار, joyeux (qui fait joie).
çâz-gâr سازگار, convenable (qui fait convenance).
çitam-gâr ستمگار, violent (qui fait violence).
kard-gâr كردگار, créateur.

2° des substantifs, anciens composés de dépendance :
daçt-kâr دستكار, « œuvre des mains »;
yâd-gâr يادگار, souvenir, littéralement « action de mémoire ».

B. — *kar,* du substantif *kara,* agent, forme des adjectifs à sens actif :

ph. *pîrôz-kar* , victorieux, پيروزگر.
tuvân-kar , puissant, riche, توانگر.
bazak-gar , criminel, بزهگر.
amâr-gar , calculateur.
karfak-gar , qui fait de bonnes œuvres.
ôj-gar , fort.
khutâi-gar , souverain.

1. Formation purement théorique; car *ham-kâr* en particulier peut être un composé de la période persane, formé de toutes pièces.

En persan, il sert surtout à former des noms de métier :

kâr-gar كارگر, artisan.
âhan-gar آهنگر, qui travaille l'airain.
angisht-gar انگشتگر, charbonnier.
râmish-gar رامشگر, musicien[1].
kafsh-gar كفشگر, cordonnier.
kôza-gar كوزه‌گر, potier.

Les suffixes *kâr gâr* et *gar* alternent assez souvent :
pêsh-kâr et *pêsh-gar,* پيشكار et پيشگر, domestique (litt. qui fait les œuvres préparatoires).

{ *daryâ-kâr* درياكار, marin (travailleur de la mer)
{ *daryâ-gar* درياگر.

{ *çitam-kâr* ستمكار, artisan de violence
{ *çitam-gar* ستمگر.

§ 248. **Suffixes *vâr vâra; var.*** — Dans ces suffixes qui forment des adjectifs possessifs et des substantifs, se sont confondus deux mots d'origine différente :

1° Le mot *bara,* qui porte, de la racine *bar,* porter :

2° Le mot *vâra vara,* qui se présente trois fois dans l'Avesta, comme second terme de composés, dans les mots suivants :

gaoshâvare, ornement d'oreille.
gadhavara, porteur de massue (yô gadâm *dadhâra*).
çâravâra, coiffure de tête.

Il n'est pas certain que ce soit le même mot dans les trois composés; dans le dernier, *vâra* semble venir de la racine *var,* envelopper, et être « l'enveloppe » ; *vara* dans *gadhavara* est traduit comme s'il était un affaiblissement de *bara;* et dans *gaoshâvare, vare* semble identique au sanscrit *vara,* objet précieux.

1° Le suffixe *bara* s'est confondu en persan avec le suffixe dérivé de *vara* ou *vâra,* parce que le *b* s'est généralement changé en *v* : mais le pehlvi distingue encore les deux suffixes :

dât-bar [pehlvi], **dâtô-bara,* porte-loi, le juge;
persan : *dâvar* داور.
daçt-bar [pehlvi], **daçtô-bara,* porte-enseignement (p. 115, n. 1) ;
persan : *daçtûr* دستور.
mizd-bar [pehlvi], **mîzdô-bara,* porte-salaire, mercenaire;
persan : *mizdbar* et *mizdvar* مزدور.

2. Littéralement «qui fait plaisir»; c'est le *glee-man* des ballades anglaises.

Joindre à cela le persan تاجور *tâjvar,* porte-couronne; perse *taka-bara.*

Le *b* primitif est resté dans *paighambar* پیغمبر, ph. [illegible].

C'est le primitif *vâra vara,* quelle qu'en soit l'origine, qui se retrouve dans :

phl. *çâr-vâr* [illegible], coiffe — z. *çâravâra.*
umît-vâr [illegible], qui a de l'espoir — اُمیدوار.
kîn-var [illegible], qui a de la rancune — p. کینهور کینور.
âj-var [illegible], qui a des désirs — آزور.
ôj-var [illegible], qui a la force.
gat-var [illegible], qui porte la massue (z. *gadhavara*).
ranj-var [illegible], qui a du chagrin — رنجور.
mâtak-var [illegible], principal — مایهور (p. 70, n. 1).
persan *dânish-var* دانشور, qui a de la science.
nâm-var نامور, qui a de la réputation.
zûr-var زورور, qui exerce de la violence.
çar-var سرور, qui tient la tête, chef.
kadî-var کدیور, maître de maison.
hunar-var هنرور, qui a du mérite.

Une forme secondaire **vâraka,* ph. *vârak,* persan *vâra,* a donné : phl. *gôshvârak* [illegible], boucle d'oreille, p. گوشوار et گوشواره; c'est le zend *gaoshavare.*

persan *mushtvâra* مشتواره, poignée, de *musht,* poing.
hamvâra همواره, toujours, de *ham.*

L'on trouve aussi le suffixe *âvar,* dérivé de *âvurdan,* apporter : mais c'est plutôt un mot qu'un suffixe, et il forme des composés plutôt que des dérivés, car il a encore un sens indépendant parfaitement clair : « qui apporte ».

On trouve la formation en *âvar* à côté de celle en *var* dans : *jangâvar* جنگاور, de *jang,* combat, à côté de جنگور *jangvar;* belliqueux.
bakhtâvar بختاور, de *bakht,* fortune, à côté de *bakhtvar;* heureux.

Il est cependant possible que ce suffixe *âvar* soit à *var* dans le même rapport que *âvand* à *vand* (p. 286), et que par suite il n'y ait là qu'une action de l'analogie.

Comme *âvarad* se contracte en *ârad,* le suffixe *âvar* se contracte en *âr* : par exemple, dans *çâlâr* سالار, vieillard, pour **çâl-âvar.*

§ 249. Suffixes *yâr* يار; *yâd* ياد. — On a vu plus haut les raisons qui donnent lieu de croire que le suffixe *yâr* répond au zend *dâta* (p. 73).

Comme étape intermédiaire entre *dâta* et *yâr* se place le suffixe *yâd* ياد, qui a donné :

Zemyâd, le génie de la terre, de *zem,* terre.
bunyâd, fondement, de **buni-dâta.*
firyâd, secours, de **friyô-dâta* (p. 74).

§ 250. *gûn.* — *Gûn* گون, couleur (z. *gaona*), qui est resté mot indépendant, sert de suffixe latent, sous forme contracte, dans چون *cûn,* comment? de *cigûn,* « de quelle couleur? », *zaryûn* زريون, jaune, de *zairi-gaona* (p. 115).

Il n'a rien à faire dans *nigûn* نگون, renversé, qui est en pehlvi *nikûn* et doit se diviser en *nik-ûn,* de **nika* « qui est en bas », formé de *ni,* comme *frâka* de *fra* (p. 281).

§ 251. *çtân.* — *Çtân,* suffixe de lieu et de pays; perse *çtâna,* lieu.

zend *açpô-çtâna,* lieu des chevaux, écurie.
ushtrô-çtâna, écurie de chameaux.
gavô-çtâna, étable, ph. *gôçtân* [illegible].

ph. *êrpat-içtân* [illegible], lieu où enseigne le Herbed.
dibîr-içtân [illegible], école (lieu du *dibîr,* l'écrivain).
farhang-içtân [illegible], école (lieu de l'instruction).
pâi-çtân [illegible], lieu du troupeau (*pâi* = z. *paçu*).
dakhmak-içtân [illegible], cimetière (lieu du *dakhma*).
nîrang-içtân [illegible], livre (lieu des formules).
dashtân-içtân [illegible], lieu de la femme *dashtân.*
dât-içtân [illegible], loi (lieu de justice).
çag-içtân [illegible], le pays des Saces (des Σάκαι, les Scythes; Seistân).

persan *bô-çtân* بوستان, bosquet (lieu des parfums).
gul-içtân گلستان, roseraie.
kôh-içtân كوهستان, pays de montagnes.
shahr-içtân شهرستان, ville.
rêg-içtân ريگستان, pays de sables.
behâr-içtân بهارستان, printemps.
tâb-içtân تابستان, été.

zem-içtân زمستان, hiver.
mai-çtân میستان, taverne (de *may* vin).
dab-içtân دبستان, pour *adabiçtân* (école : *adab,* ادب mœurs).

Cf. *Tabariçtân, Farçiçtân, Lâriçtân, Hindûçtân* etc.

§ 252. ***çâr.*** — *Çâr* سار, marque similitude : *gurg çâr* گرگسار, semblable à un loup. Il passe de là à désigner les lieux par leur caractère : کوهسار *kôhçâr,* pays de montagne.

Ce suffixe est identique au mot *çâr* سار, tête ; zend *çara, çâra :* il paraît en composition avec ce sens dans :
nigûn-çâr نگونسار, tête en bas ;
gâv-çâr گاوسار, tête de bœuf (nom de la massue de Ferîdûn) ;
çabuk-çâr سبکسار, tête légère, éventé.

Déjà en zend, *çara* s'emploie comme second terme de composé avec le sens de « capital, ayant pour principal objet » : *asha-çarem manô, vacô,* pensée, parole, « qui est toute de sainteté ».

De là les expressions comme :
sharm-çâr شرمسار, honteux de شرم honte.
khâk-çâr خاکسار, vil de خاک poussière.
gurg-çâr گرگسار, semblable à un loup (گرگ).
mâr-çâr مارسار, semblable à un serpent (مار).
çag-çâr سگسار, semblable à un chien (سگ).
et en parlant des pays :
kôh-çâr کوهسار, littéralement « montagneux », pays de montagne.
câh-çâr چاهسار, » « semblable à un puits » ; mine.
mushk-çâr مشکسار, lieu parfumé (qui répand le musc).
namak-çâr نمکسار, saline (de نمک, sel).
shâkh-çâr شاخسار, lieu où il y a beaucoup de branches.
rukh-çâr رخسار, visage (lieu des joues).

§ 253. ***dêç.*** — Le suffixe *dêç* دیس marque similitude ; z. *daêça*[1].
khôr-dêç خوردیس, semblable au soleil.
khâya-dêç خایه‌دیس, semblable à un œuf (champignon).
ṭâq-dêç طاقدیس, en forme de voûte.

1. *Daêça* paraît une fois, au sens de vision, rêve (*Yt.* XIII, 104) ; le sanscrit *deça* a pris le sens tout différent de pays (primitivement direction ; de *diç,* montrer).

B. Suffixes nominaux d'époque ou d'origine incertaine.

§ 254. — Nous arrivons à des suffixes nominaux qui ne se retrouvent pas dans les textes que nous possédons de la langue ancienne, mais dont quelques-uns pourtant dérivent certainement d'une composition ancienne. L'un d'entre eux, *zâr*, se retrouve même très probablement en vieux perse (voir § 257).

§ 255. *âçâ, çân, çâ.* — Les suffixes *âçâ* آسا et *çân* سان ou *çâ* سا forment des adjectifs marquant similitude et espèce :

shîr-âçâ شیرآسا, semblable à un lion.
pîl-çâ پیل‌سا, semblable à un éléphant.
babar-çân ببرسان, semblable à un tigre.
yak-çân یکسان, de la même espèce, égal.

De plus le suffixe *çân*, comme *çâr* (p. 252) et pour le même motif, sert à former des noms de lieux :

khâr-çân خارسان, pays d'épines, de buissons (de خار épine).
shâr-çân شارسان, pays de villes (de شهر ville).
kâr-çân کارسان, lieu de travail, atelier (de کار travail).

Le mot *çân* existe à part; il signifie *coutume, mode;* de là son emploi dans les adjectifs de similitude. Les dictionnaires donnent le même sens pour *âçâ*.

§ 256. *mân.* — Le suffixe *mân* مان indique ressemblance; c'est la racine de *mâniçtan* مانستن, ressembler :

shîrmân شیرمان, semblable à un lion.

Ce suffixe se confond avec celui qui est né des composés anciens avec *manah*, esprit (p. 261), tels que شادمان, content, qui est le zend *shâtô-manô*.

§ 257. *zâr.* — Le suffixe *zâr* زار forme des noms de lieu. Ce suffixe est écrit en pehlvi [pehlvi] *câr* ou *jâr :*

phl. [pehlvi]	*gul-câr,*	lieu des roses, roseraie,	گلزار.
[pehlvi]	*kêsh-câr,*	lieu de labour, champ.	
[pehlvi]	*gôçpend-câr,*	lieu des bestiaux, pâturage.	
[pehlvi]	*ûzdêçt-câr,*	lieu des idoles, temple.	
[pehlvi]	*kârî-câr,*	lieu de bataille,	کارزار.
p. بازار	*bâzâr,*	marché (perse *abâcari;* vol. II, 131).	
آتش‌زار	*âtash-zâr,*	temple du feu.	

لالزار *lâl-zâr,* mine de rubis.
هندوزار *Hindû-zâr,* synonyme de *Hindû-çtân.*

Le suffixe زار, ‎𐭦𐭫, vient probablement du perse *-cari* (voir l. l.), racine *car,* aller, marcher; p. *carîdan* چریدن, aller, et en parlant des animaux, paître; *gôçpend-câr* est proprement «le lieu où vont les bestiaux».

§ 258. ***fâm.*** — Le suffixe *fâm* فام, prononcé aussi *vâm bâm pâm,* وام بام پام, indique couleur et similitude et est sans doute un ancien substantif signifiant couleur :

mushk-fâm مشکفام, couleur de musc.
gul-fâm گُلفام, couleur de rose.
çipîd-fâm سپیدفام, de couleur blanche.
çiyâh-fâm سیاهفام, de couleur noire.

§ 259. ***vash.*** — Le suffixe *fash vash* indique similitude :

shâh-vash شاهوش, royal.
çarv-fash سروفش, tel qu'un cyprès.
mâh-vash ماهوش, tel que la lune.

Vash semble dérivé de *vakhsha,* taille, croissance.

§ 260. ***lâ, tâ, lâkh, lân, vay.*** — *Lâ* لا est un mot qui signifie «pli» et forme les multiplicatifs : دهلا, décuple; cf. p. 152.

Tâ تا est un mot signifiant «branche» et qui forme les multiplicatifs: pehlvi ‎𐭲𐭠𐭪 *tâk;* cf. p. 152.

Lâkh لاخ (comme mot isolé «rocher») forme des noms de lieu :
dîv-lâkh دیو لاخ, lieu habité par les Dîvs.
çang-lâkh سنگ لاخ, lieu pierreux.
rûd-lâkh رود لاخ, lieu où se réunissent plusieurs fleuves.

Lân لان a la même fonction; il ne s'emploie pas isolément : نمکلان, saline, de *namak,* sel. Peut-être est-ce une variante de *dân* (*l* pour *d;* cf. p. 71 sq.).

Le suffixe *vay* وی, qui, joint aux noms de nombre, indique le rapport de quotité, est probablement un ancien démonstratif (p. 152).

§ 261. ***îr, îra; shan; âl; la; û; âb.*** — Je viens à quelques suffixes obscurs dont la nature, pronominale ou nominale, reste indécise : *îr, îra, shan, âl, la, û, âb.*

îr, îra. — Le suffixe *îr* se rencontre dans :

dil-îr دلیر, qui a du cœur (synonyme de *dil-âvar*).

dib-îr دبیر, écrivain. Je mets ce mot dans cette classe parce qu'il me semble dérivé du perse *dipi* « inscription ».

Nabîra نبیره, petit-fils, de *nap*, forme écourtée de *napâṭ* et qui a donné le sassanide *napî*, petit-fils.

Il est peu probable que *îr* soit contracté de *yâr* : peut-être dérive-t-il d'un ancien suffixe *îra*.

shan. — Le suffixe *shan* شن forme des noms de lieu du genre de زار :

gul-shan گلشن, roseraie = *gul-zâr*, *gul-içtân*.

âl. — De *cang* چنگ, griffe, on fait *cangâl* چنگال (même sens).

de *dumb* دنب, queue, on fait *dumbâl* دنبال, bout.

la. — *la* له, suffixe péjoratif ou diminutif :

mardla مردله, petit homme.

û. — Suffixe diminutif :

puçarû پسرو, un petit fils.
dêzû دیزو, petite marmite.

âb. — Suffixe de noms propres qui se rencontre dans :

Çuhrâb سهراب
Mihrâb مهراب
Rûdâb(a) رودابه
Çûdâb(a) سودابه[1]

et qui n'est point le mot *âb*, eau, car on le retrouve comme finale dans la forme pehlvie du nom de *Frañhraçyan* qui devient *Afrâçyâb* (ou *Afrâçyâp* ou *Afrâçyâf*, le signe final ayant ces trois valeurs).

Même terminaison dans le nom de *Ardâi Vîrâf* [Pahlavi script] (Vîrâp ou Vîrâb).

Des transcriptions parsies ont *Afrâçyâk*, ce qui ramènerait le nom dans l'analogie générale des thèmes pehlvis; mais il n'y a pas à douter que la forme pehlvie n'ait été en labiale : les manuscrits le prouvent et la prononciation persane l'exige, sans parler de l'analogie de *Çuhrâb*, *Mihrâb*, etc.

1. Dans la légende arabo-persane, Çûdâba s'appelle Soda سُعدَی (vol. II, 224).

C. Dérivation par préfixes.

Une partie des préfixes de l'ancienne langue sont morts : quelques-uns se sont maintenus jusqu'à nos jours; d'autres se sont conservés dans des dérivés qui jouent le même rôle.

I. Préfixes perses morts en persan.
II. Préfixes semi-vivants.
III. Préfixes vivants.

I.

§§ 262. Préfixes perses morts en persan. — Les préfixes suivants sont morts, c'est-à-dire que la langue ne les reconnaît plus dans les mots anciens transmis par la tradition, et qu'elle ne peut plus par suite les utiliser pour des formations nouvelles :

â, abi, ava, ham, pati, parâ, pari, ni, upa, uz, vi (peut-être *fra* et *apa*).

§ 263. *â*. — Le préfixe *â* marque l'arrivée ou la présence au lieu où l'on est :

imâm dahyâum mâ *âjamiyâ* (H. 19) :
« qu'il n'arrive point en cette contrée! »

Le préfixe *â* est resté dans un certain nombre de verbes persans :

â-madan	آمدن, arriver	perse *â-gam, â-gmatanaiy.*
â-râçtan	آراستن, orner	**â-râd.*
â-râmîdan	آرامیدن, reposer	**â-ram.*
â-vurdan	آوردن, apporter	*â-bar.*
â-çûdan	آسودن, reposer	**â-çu* [1].

Cet *â* préfixe se cache parfois dans le groupe initial *yâ,* pour un ancien *â-ya, â* ayant été absorbé dans *yâ* (p. 111); ainsi *yâftan* یافتن, obtenir, est pour **âyâftan,* comme le prouve le zend *âyap-tem* : le pehlvi *âyâftan* a gardé fidèlement la forme normale.

yâçîdan یاسیدن, désirer, *yâça* یاسه, désir, sont pour **âyâçîdan, *â-yâça* ; zend *â-yâç,* désirer.

1. Voir vol. II, p. 134.

â s'employait comme préposition indépendante ; au moins en est-il ainsi en zend (et en sanscrit) : il indiquait la direction : *vahishtem â ahûm,* vers le Paradis ; *âpem â,* vers l'eau ; *â taṭ hañjamanem,* à cette réunion ; *âzañgaêibyaç-,* jusqu'aux chevilles ; *ahmaṭ â,* d'ici. Cette préposition reste dans les composés persans comme labâlab, لبالب, lèvre contre lèvre, de lèvre à lèvre ; daçtâçang دستاسنگ, fronde (litt. « main à la pierre »).

Le pehlvi connaît encore le préfixe *â ;* car il traduit *âdahvyunâm* ashaonãm (*Y.* XXVI, 28) « des justes qui sont dans ce pays » par *âdâhîgânci* ahlavân.

§ 264. *abi.* — *Abi,* zend *aiwi ;* est devenu *af, av :*

af-rôkhtan افروختن, *av-rôkhtan* اوروختن, enflammer ; ph. [illegible] ; de **abi-ruc.*

af-çar افسر, couronne, de **abi-çara,* tour de tête ; *af-çôç* افسوس, raillerie, de **abi-çaoca* (vol. II, p. 131).

Les racines commençant primitivement par un *s* non protégé, lequel disparaît en perse et en zend, le retiennent après le préfixe *abi,* dont l'*i* final change le *s* en *sh.* Par exemple *smar,* se souvenir, devient en zend *mar,* le *s* initial s'étant changé en *h,* puis étant tombé ; après *aiwi* (forme zende de *abi*), il se maintient sous la forme *sh,* et l'on a par exemple *aiwishmaretô ;* de là la forme pehlvie *ôshmartan* [illegible], d'où plus tard, le *ô* initial étant pris pour une prothèse euphonique, destinée à éviter un groupe initial, la forme commune *shumardan* شمردن. De là le substantif *shumâr* شمار, à côté de *mar* مر, celui-ci étant dérivé du verbe simple perdu, dont le *s* initial était disparu.

Le verbe *shitâftan* شتافتن, se hâter, dérive d'une forme *ôshtâftan* [illegible], transcrite par erreur en parsi *hvashtâftan : ôshtâftan* nous fait remonter à un verbe *abishtap-* (p. 206).

§ 265. *ava.* — *Ava,* dans z. *ava-kan, ava-çtâ,* etc. implique l'idée d'en bas :

uftâdan افتادن, tomber ; ph. *ôpaçtan* (p. 210 ; 211, n. 3) ; z. *ava-pat.*
ôbâshtan اوباشتن, remplir, avaler ; *ava-par* (p. 207).

§ 266. *ham.* — *Ham* (p. *hãgmatâ,* venus ensemble) se conserve sous la forme ان dans :

ambâshtan انباشتن, remplir de **ham-par* (p. 208).
angâshtan انگاشتن, penser **ham-kar* (p. 209).

anjaman انجمن, assemblée — z. *hañjamana.*
andâm اندام, membre — z. *hañ-dâma.*

Quelquefois l'aspirée reste : *hambâz* همباز, compagnon de jeu ; c'est dans les cas où l'on a conservé la conscience du rapport du préfixe avec la préposition *ham* هم.

§ 267. ***pati.*** — *Pati* (zend *paiti-jaç,* venir au devant) est devenu :

pât	پاد :	*pâdishâh*	پادشاه	(p. 67).
pad	پذ :	*padîraftan*	پذیرفتن	(p. 66).
pazh	پژ :	*pazhmurdan*	پژمردن	(p. 66).
pai	پی :	*paimûdan*	پیمودن	(pp. 66—67).

§ 268. ***parâ, pari.*** — Le préfixe *parâ (parâ-bar,* emporter ; *parâ-raç)* est devenu *par :*

pardâkhtan پرداختن, rejeter, vider ; suppose un type *parâ-tâcay-* (p. 204).

parâgandan پراکندن, disperser ; double suffixe : *para-â-;* la racine est *kan ;* cf. *af-gandan* افکندن, jeter.

pari (zend *pairi-jaç,* aller autour) semble resté dans *pîrâmûn* پیرامون (p. 244) ; il est resté dans :

parvâr پروار, z. *pairivâra,* galerie.
parvardan پروردن, nourrir, entretenir *(pari-bar).*
-paraçt پرست, adorateur (de **pari-çtâ ;* p. 198).

§ 269. ***ni.*** — *ni (ni-kan ; ni-pish ; ni-çtâ ; ni-shad) :*

nishaçtan	نشستن, s'asseoir		*ni-shad.*
numûdan	نمودن, montrer		**ni-mâ.*
nivishtan	نوشتن, écrire	perse	*ni-pish.*
nihâdan	نهادن, déposer	zend	*ni-dâ.*
nivîd	نوید, nouvelle	cf. zend	*nivaêdhayêmi,* j'annonce.
nivâkhtan	نواختن, chanter ; caresser (de la parole)		**ni-vac (?).*
nigûn	نگون, renversé	de	**nika* (p. 281).
nigâh	نگاه, connaissance		**ni-kâça.*

§ 270. ***upa.*** — *upa* (p. z. *upaçtâ,* secours) est resté dans :

pagâh پگاه, le matin — **upa-gâthu*
padîd پدید, manifeste — **upa-dîta* (ou **upa-dîti*)

pâzend پازند, explication du zend *upa-zañti
phl. *patûk* 𐭯𐭲𐭥𐭪, fort *upa-taoka (p. 241).

§ 271. ***uz.*** — *uz (ud-pat; uçatashana)* est resté dans :
znûdan زنودن, pousser des gémissements **uç-nu* (p. 194)
azdûdan ازدودن, } purifier *uç-du* (p. 195)
zudûdan زدودن, }
âzmûdân آزمودن, pratiquer **â-uz-mâ* (p. 197).

Le pehlvi emploie encore *uz* 𐭥𐭰 d'une façon consciente : *uzdahyu*, hors du pays, opposé à *âdahyu* (voir plus haut, p. 300), est traduit *uzdâhîk* 𐭥𐭰𐭣𐭠𐭧𐭩𐭪.

§ 272. ***vi.*** — *vi* (zend *vi-tar, vi-tac, vi-ric*) est resté dans le grand nombre de mots commençant par *gu* (p. 58) :

gu-zîdan	گزیدن, cueillir	*vi-ci.*
gu-ḍâshtan	گذاشتن, passer	*vi-tar.*
guḍâkhtan	گذاختن, fondre	*vi-tac.*
gu-shâdan	گشادن, ouvrir	**vi-shâ.*
gu-çiçtan	گسستن, rompre	**vi-çard.*
gu-mâshtan	گماشتن, confier	**vi-mar.*
gu-mîkhtan	گمیختن, mêler	**vi-miç.*
gu-mân	گمان, doute	*vi-manô.*
gu-rêkhtan	گریختن, s'enfuir	*vi-ric.*
gu-vâ	گوا, témoin	**vi-kâç.*

Pour les préfixes *fra* et *apa*, voir § 283.

II.

§§ 273-274. Préfixes semi-vivants.

Entre les préfixes morts et les préfixes vivants se placent deux préfixes qui ne servent plus à des formations nouvelles, mais dont le sens est néanmoins encore apparent et visible. Ce sont les préfixes : *duzh*, mal; *hu, khu*, bien.

§ 273. ***dush.*** — *dush, duzh*; perse-zend *dush, duzh*; phl. *dush* 𐭣𐭥𐭱 :

perse *duzh-yâirya*, démon de la mauvaise année, stérilité.
phl. *dush-khîm* 𐭣𐭥𐭱𐭧𐭩𐭬, mauvais, méchant; de *dush*, mal, et de *khîm* (zend *haêm*), caractère, persan دژخیم.
dush-âkâç 𐭣𐭥𐭱𐭠𐭪𐭠𐭮, mal informé.

dush-khvâr [pehlvi], difficile, de *dush* et de *khvâr* [pehlvi], aisé (z. *hvâthra*), persan دشوار (v. vol. II, 192).

dush-cashm [pehlvi], malveillant, littéralement : mauvais œil, de *dush* et de *cashm*, œil.

dush-man [pehlvi], ennemi, zend *dush-mainyu*; persan دشمن.

dush-nâm [pehlvi], insulte, de *dush* et de *nâma*, nom; persan دشنام.

§ 274. ***hu.*** — *hu-khu;* perse *[h]u-*, zend *hu-*, phl. *hu*[1] [pehlvi] :

perse : *u-martiya*, aux hommes bons.
uv-açpa, aux chevaux bons.
u-barta, bien traité.
u-fraçta, bien puni.
zend *hu-çravah*, à belle réputation.
hu-baoidhi, à bon parfum.
ph. *hu-khîm* [pehlvi], à bon caractère.
hu-bôi [pehlvi], à bon parfum.
hu-çrav [pehlvi], à bonne réputation.
hu-cashm [pehlvi], au bon regard.

De même en persan :

خرّم *khurram*, agréable, pazend *hûram*, ph. [pehlvi] *huram*; de **hu-rama* (?).

خجسته *khujjaçta*, béni, **hu-jaçta*, opposé à *gujaçta*, maudit, de **vi-jaçta*; cf. zend *ajaçta* (p. 58, n. 2).

هنر *hunar*, mérite — z. *hu-nara*.

خرسند *khorçand*, agréable; [pehlvi] : de **hu-raçant* (p. 20, note).

III.

§ 275. **Préfixes vivants.** — Viennent enfin un petit nombre de préfixes vivants, que le persan emploie dans un grand nombre de formations et qui jouent le rôle des préfixes anciens. Quelques-uns sont d'anciennes prépositions préfixes, d'autres sont dérivés de prépositions anciennes ou des formations nominales anciennes.

Anciennes prépositions préfixes :

bar بر; *dar andar* در اندر; *vâ* وا.

1. Et *khu*, *h* et *kh* étant représentés en pehlvi par le même signe.

Préfixes dérivés d'anciennes prépositions ou de mots anciens :
bâz باز; *firâz* فراز; *pêsh* پيش;
bîrûn بيرون; *furûd* فرود; *judâ* جدا.

§ 276. ***bar.*** — *bar* بر, ph. *apar* ..; la forme ابر se retrouve encore en persan dans Firdousi; *bar* dérive du perse *upari* (p. 241); il s'emploie encore isolément comme préposition au sens de *sur* et comme préfixe avec le même sens ou une nuance analogue :

de *dâshtan*, tenir, on fait *bar dâshtan* بر داشتن, tenir en haut, élever;

de *shudan*, aller, on fait *bar shudan* بر شدن, monter.

§ 277. ***dar.*** — *dar andar,* du perse *antar*, dans (*antar imâ dahyâva,* dans ces provinces); comme préposition, il signifie *dans;* comme préfixe, il indique pénétration :

andar âmadan اندر آمدن, entrer dans.
» *shudan* اندر شدن, »
» *zadan* اندر زدن, pénétrer en frappant.
» *yâftan* اندر يافتن, obtenir dans (c'est-à-dire accueillir, aider; comprendre).

§§ 278—279. ***bâz, firâz.*** — *bâz,* en arrière, *firâz,* en avant, sont des dérivés de *apa* et de *fra.* La langue ancienne formait des adjectifs de direction au moyen de prépositions auxquelles elle ajoutait le suffixe *ac* : le sanscrit disait de *apa, apâc;* de *fra, frâc;* ainsi le perse et le zend. L'on voit en zend ces adjectifs devenus invariables et employés avec le verbe comme de véritables préfixes (vol. II, 108) :

Nôiṭ airyâo daiṅhâvô *frãsh hyâṭ* haêna (*Yt.* VIII, 56) :

« Point n'avancerait l'armée ennemie sur les contrées aryennes! »

Mithrôdrujãm *apãsh* gavô dârayêiti :

« Des parjures Mithra repousse les bras » (*Yt.* X, 48)[1].

Des formes perses *apâc frâc* dérivent :

§ 278. 1° ***bâz.*** — ph. *apâj* ..., persan *abâz* اباز, *bâz* باز, qui marquent mouvement en arrière :

1. Voir vol. II, 108 sq.

bâz dâshtan باز داشتن, tenir en arrière, retenir.
bâz kardan باز كردن, mettre en arrière, écarter ; ouvrir.
bâz gardîdan باز گرديدن, tourner en arrière, revenir.
bâz guftan باز گفتن, parler en retour, répondre.

Apâj ᴗᴗ est en pehlvi la traduction normale de *apa*, aussi bien dans les composés nominaux que dans le verbe : *apa-zadhah* est traduit *apâj kûn* ווג ᴗᴗ.

§ 279. 2° *firâz*. — Ph. *frâj* ᴗוᴗ, persan *firâz* فراز, marque mouvement en avant ou en haut. Il s'emploie comme adjectif et comme préfixe verbal, mais non plus comme préposition :

firâz kardan فراز كردن, ouvrir (sscr. *prâc-kar*).
firâz âvurdan فراز آوردن, faire avancer.
firâz âmadan فراز آمدن, avancer.

§ 280. *bîrûn*. — *bîrûn* بيرون, dehors ; préposition, substantif et préfixe ; comme préfixe : *bîrûn âmadan* بيرون آمدن, aller dehors, sortir.

Sur la formation, voir p. 281.

§ 281. *pêsh*. — *pêsh* پيش, devant ; préposition et préfixe : du perse *patish* (p. 70).

pêsh âmadan پيش آمدن, venir devant, approcher.
pêsh âvurdan پيش آوردن, apporter devant, apporter.
pêsh giriftan پيش گرفتن, prendre devant, entreprendre.

Quoiqu'il soit séparable dans ces verbes, il est possible que tel d'entre eux ne soit pas refait de toutes pièces, mais dérive directement d'un composé ancien : par exemple *pêsh giriftan*, qui serait *patish-garb ;* ainsi s'expliquerait l'écart de sens entre le mot total et la somme des éléments.

Il est inséparable dans des composés anciens où le sens du préfixe est devenu insensible :

pêshkâr پيشكار, serviteur (**patish-kâra*).
pêshkash پيشكش, don d'un supérieur (**patish-karsha*).

§ 282. *furûd*. — *furûd* فرود et *furû* فرو, en bas ; ph. *frôt* ᴗוᴗ, parsi *frôṭ* : de **fravatâ* (vol. II, 154) :

furûd âmadan فرود آمدن, descendre.
» *shudan* فرود شدن, être submergé.
» *guḍâshtan* فرود گذاشتن, laisser tomber, négliger.

§ 283. *firâ, vâ.* — *firâ* فرا et *vâ* وا ont le sens de *firâz* et *bâz* et semblent les représentants directs de *fra*[1] et de *apa*, auxquels ils sont dans le même rapport que *pa-* à *upa*. La différence de quantité peut n'être qu'orthographique, le ا marquant la qualité de la voyelle, comme dans با à côté de به, dans نا à côté de نه.

§ 284. *bê.* — *bê* بی, sans, se préfixe aux substantifs pour former des adjectifs négatifs. Forme ancienne : ابی *abê*, pehlvi *apê* [illegible] :

ph. *apê-gûmân*	[illegible], sans doute	p. *bêgumân*	بی‌گمان.
apê-bîm	[illegible], sans crainte	p. *bêbîm*	بی‌بیم.
apê-kâr	[illegible], sans action, inutile	p. *bêkâr*	بی‌کار.
apê-râç	[illegible], sans route, égaré	p. *bêrâh*	بی‌راه.
apê-vinâç	[illegible], sans faute, innocent	p. *bêgunâh*	بی‌گناه.

Sur l'origine de *bê*, voir p. 213.

Viennent enfin deux préfixes qui ont une existence indépendante et forment plutôt des juxtaposés que des dérivés (§ 287) : *judâ* et *nâ*. Ceci nous conduit à la composition.

CHAPITRE II.

COMPOSITION.

§ 285. La composition en perse. — La langue ancienne employait le procédé de la composition d'une façon aussi large que le sanscrit et les langues aryennes en général. Elle possède :

1° des composés possessifs :

viça-dahyu, qui contient tous les pays.
u-martiya, qui a des hommes bons.

2° des composés de dépendance :

taka-bara, porte-couronne.
aça-bâra, porté sur un cheval, cavalier.

1. Dans les composés anciens, *fra-* s'intervertit en *far* :
fra-mâna, ordre — *farmân* فرمان.
fra-zaiñti, descendance — *farzand* فرزند.

L'analogie du zend et les formations persanes prouvent qu'il possédait aussi :

3° des composés copulatifs :

zend *âpa-urvairê*, eaux et plantes.
paçu-vîra, troupeaux et hommes.

4° des composés déterminatifs :

z. *açpô-daênu*, cheval femelle.
upara-naêma, côté supérieur.
dareghô-jîti, longue vie.

5° des composés collectifs :

z. *haptô-iriñga*, les sept ours.
thriçatô-zima, trois cents ans.
thri-khshaparem, trois nuits.

§ 286. Composés impropres ou juxtaposés. — Des composés proprement dits, il faut distinguer les composés impropres ou *juxtaposés*. Dans le juxtaposé, les mots sont joints suivant les lois de la syntaxe, et c'est la seule fusion plus intime des mots qui donne au groupe l'apparence d'un composé. Dans le composé, au contraire, il n'y a pas union des mots suivant les lois de la syntaxe; une partie des rapports n'est pas exprimée, il y a ellipse, et c'est cette ellipse qui fait la composition [1]. Le français *porte-feuille* est un composé, le français *gendarme* est un juxtaposé. Bien que le mot *gendarme* soit devenu une unité indissoluble, les éléments composants sont réunis suivant les procédés ordinaires de la syntaxe, et non suivant un procédé spécial; il n'y a pas composition.

Nous n'avons pas assez de textes perses pour y reconnaître des juxtaposés : d'ailleurs la juxtaposition n'est pas un procédé, et les juxtaposés, si nombreux qu'ils soient, ne sont que des accidents individuels, dus dans chaque cas à des causes ordinaires, l'usure phonique, et le travail de l'esprit qui fond les idées composantes en une idée unique. Voici des juxtaposés zends :

rathaê-shthâr, qui se tient sur le char, cavalier; *rathaê* est le locatif de *ratha;* rien n'indique plus le sens syntactique dans le pehlvi *artêshtâr.*

yavaê-ji, qui vit à jamais, immortel.

yavaê-tâț, immortalité; persan جاوید *jâvîd.*

1. A. Darmesteter, *Traité de la formation des mots composés en français*, Introduction.

ahûm-mereñc, qui détruit le monde.
ashemaogha pour **ashem-maogha,* qui trouble le bien.
amaê-nijan, qui frappe en force, fortement.
armaê-shta, (eau) qui se tient dans l'immobilité, eau stagnante.

Un certain nombre de mots persans, simples en apparence, sont d'anciens juxtaposés, réduits à l'unité :

pindâshtan پنداشتن, s'imaginer, est écrit en zevâresh en trois mots *pun ê dâshtan* [illegible], *tenir pour cela ; pun* est le zevâresh pour *pa; ê* est le pronom démonstratif signifiant ceci (p. 161), généralement remplacé dans la langue par *în* اين ; en le remplaçant de cette façon dans cet exemple, au lieu de *pun ê* l'on a *pa-în (pîn),* contracté avec *dâshtan* en *pindâshtan* [1].

panhân پنهان, secret, est juxtaposé de *pa-nihân,* « en secret ».

zêr زير, sous, est juxtaposé de *az êr,* de-sous; ph. [illegible]; primitif *haca *adhairyâṭ* (p. 108).

L'expression *shâhin shâh* شاهنشاه « Roi des Rois » est l'expression perse *khshâyathiyânâm khshâyathiya* fondue en juxtaposé (cf. p. 125).

Une partie des composés copulatifs sont en réalité de simples juxtaposés; voir pp. 311, 312.

§ 287. Composés négatifs. — Entre les juxtaposés et les composés prennent place les composés négatifs formés en préposant *nâ* نا ou *judâ* جدا.

Dans l'état actuel de la langue, les composés de *nâ* sont de véritables juxtaposés, quand le terme nié est un adjectif : dans *nâdânâ* نادانا, « qui n'est pas sage », il n'y a rien de plus que dans *nâ* et *dânâ*. Cependant même ces juxtaposés sont primitivement des composés proprement dits, parce qu'ils se sont formés à l'imitation de composés en *nâ,* où ce *nâ* est non point la négation usuelle, mais le représentant d'un ancien préfixe qui n'a pas d'existence séparée, *an.* L'ancienne langue formait ses négatifs par le préfixe *a* ou *an* (*an* devant les voyelles) :

z. *a-hvafna,* sans sommeil.
an-âmâta, inexpérimenté.

1. Nöldeke. — *Pun ê dâshtan* n'est que du semi-zevâresh : *ê* peut se remplacer par *hanâ* [illegible] (le chaldéen הָן; syriaque ܗܳܢܳ) : *pun hanâ dâsht* [illegible] (*Ard. V.* LIII, 5), je m'imaginai. *Dâshtan* peut encore se remplacer par *yakhçûntan* : on a (*Yaçna* XLV, 5, 6), avec pronom intercalé entre le régime et le verbe : *pun ê lak yakhçûnishn.*

Le pehlvi connaît encore l'*a* primitif :

a-kanârak [pehlvi], sans borne.
a-khvâb [pehlvi], sans sommeil.
a-râç [pehlvi], sans route.

Le persan, ayant perdu l'*a* initial, le remplace par *bê* (p. 306) *bê râh, bê khvâb*. Mais les composés en *an-*, c'est-à-dire ceux où le second terme commence par une voyelle, le mirent sur la voie d'un autre procédé : dans ces composés, le terme positif commençait en général par *a*, la plus fréquente des voyelles :

an-âmâta, non exercé.
**an-âkâça,* qui ne connaît pas.
an-âpa, sans eau.
an-âkhshti, sans paix.
an-âperetha, sans expiation.
an-âçtareta, sans faute contractée (vol. II, 135).

Or, les composés de ce genre, quand l'on ne perdait pas le souvenir de toute composition, comme dans *anâpa* qui devint un mot nu, *nâb* ناب (p. 112), prenaient, par la chute de l'*a* initial, l'air d'être composés de *nâ-*. Ainsi le mot *an-âkâça,* « sans le voir, sans le savoir, à l'improviste », resté en pehlvi *an-âkâç,* mais devenu en persan **anâgâ nâgâ,* eut l'air d'être formé de *nâ* et de *gâh* et fut écrit en conséquence ناگاه *nâ-gâh,* et comme d'ailleurs *nâ* existait comme particule négative dans la langue, il prit une fonction qu'il n'avait pas auparavant, celle de former des composés négatifs.

Il les forma non seulement avec les adjectifs, ce qu'il pouvait faire sans sortir de ses fonctions syntactiques premières, et en restant dans l'ordre de la juxtaposition, mais avec des substantifs : de *âfrîn,* bénédiction, on fit *nafrîn,* نفرين, malédiction.

Judâ جدا, pehlvi *jutâk* [pehlvi] (p. 57, n. 1), signifie « séparé » et s'emploie en composition avec *kardan* faire, *shudan* devenir :

judâ kardan, séparer ; ph. *jutâk kartan.*
judâ shudan, se séparer.

§ 288. **Composition propre.** — La composition ancienne combinait des thèmes ; le thème, étant invariable, se prêtait à l'expression de tous les rapports.

La composition moderne combine des mots faits. Mais la disparition de la déclinaison et la création du thème verbal

d'impératif ramène les choses où elles en étaient dans le système ancien, et à travers le changement de la langue, les procédés primitifs se poursuivent sans interruption et sans modification réelle dans leur caractère.

A. Composés copulatifs.

§ 289. Copulatifs zends. — Soit à dire « *Mithra et Ahura* » : la langue ancienne pouvait dire syntactiquement, en laissant à chaque terme son indépendance, Mithra *et* Ahura, *Mithraçca Ahuraçca.* Mais elle pouvait aussi exprimer plus étroitement l'union des deux termes, en les mettant l'un et l'autre au duel, sans copule : *Mithra Ahura,* littéralement « Mithra-Ahura qui font deux ». On pouvait aussi exprimer la même fusion en mettant le premier nom sous sa forme thématique et ajoutant le signe du duel au second terme. Exemple : les campagnes et les villes, *açô-shôithrâoçcâ* [1].

Les composés de cette sorte s'appellent *composés copulatifs.*

§ 290. Copulatifs persans. — Le pehlvi, dans la traduction de l'Avesta, reproduit ces composés, sauf que la désinence de duel manque, puisque le duel a disparu. Ainsi le zend *paçu-vîra,* « les troupeaux *et* les hommes » est traduit *pâç-vîr* [pehlvi], *Haurvata-Ameretâta,* « Haurvatât *et* Ameretât », est traduit *Khordat-Amurdat* [pehlvi].

Il est possible, il est vrai, que le pehlvi calque sur le zend : dès lors, cette reproduction du procédé n'en prouve plus la permanence. Mais le persan ne prête pas au même doute : or, le persan a des copulatifs et la seule succession de deux mots qui expriment des idées corrélatives, sans le secours de la copule *et,* produit un mot composé qui exprime une idée unique. Cette composition a une extension beaucoup plus grande que dans l'ancienne langue, car elle s'étend aux formations verbales comme aux formations nominales.

Dans les formations nominales, cette composition est souvent

1. Le zend va plus loin encore ; il juxtapose les noms de deux frères au singulier et met le verbe qui se rapporte au couple au singulier : *Frañhraçyânem Kereçavazdem ; Arejat-açpô Vañdaremainish* (vol. II, 228).

plutôt un fait de juxtaposition ; car en général la copule و est exprimée, et des expressions comme :

marz u bûm مرز و بوم, « limite et terre » c'est-à-dire tout le pays
çâl u mâh سال و ماه, « année et mois »
mâh u rôz ماه و روز, « mois et jours » } c'est-à-dire, la date
mâh rôz ماه روز, « mois jour »

sont des composés d'idée plus que de forme.

De même en est-il des composés où deux noms sont unis par les prépositions *ba* ب, *bâ* با, avec ; تا *tâ*, jusqu'à, ou simplement la voyelle *â* (ancienne préposition signifiant jusqu'à ; p. 300) :

Barâbar برابر, en face, égal ; litt. « poitrine à poitrine » ; et, comme substantif, « embrassement ».

Lab balab لب بلب, ou *lab tâ lab* لب تا لب, ou *labâlab* لبالب, entièrement, littéralement « lèvre à lèvre ».

çar tâ çar, bout à bout } c'est-à-dire entièrement.
çar tâ pâi, tête à pied

takâpûy تکاپوی « galop sur piétinement », c.-à-d. recherche minutieuse.
daçtâçaug دستاسنگ « main à-pierre », fronde.
ravârav روارو « marche sur marche », marche continue.

§ 291. Copulatifs juxtaposés. — Il y a simple juxtaposition dans les répétitions comme :

pâra pâra پاره پاره, morceau par morceau.
jav jav جو جو, grain à grain.
gûna gûna گونه گونه, de toute espèce.

Le pehlvi connaît ce procédé multiplicatif :

bûm bûm [pehlvi] (*Bund.* XXIV, 4), « dans chaque terre » : il l'a hérité de la langue ancienne qui multiplie aussi en répétant : *nmânê nmânê, vîçê vîçê* (*Vend.* V, 10), dans chaque maison, dans chaque village (en pehlvi : *khânak khânak, daçtak-kart daçtak-kart*).

§ 292. Copulatifs verbaux. — C'est avec les formes verbales que cette composition est le plus fréquente et toute nouvelle. Le persan, pour exprimer une idée complexe qui se décompose en deux idées secondaires, joint par la copule و *et* deux thèmes verbaux exprimant ces deux idées, et le résultat est un *substantif* composé qui exprime l'idée complexe et non l'addition des deux idées : il y a eu combinaison, non mélange.

Le persan joint ainsi :

1° Deux impératifs :

uft u khîz افت و خيز, « le tombe et redresse-toi » c.-à-d. l'instabilité.
kun makun كن مكن, « le fais ne fais pas », c.-à-d. le commandement (l'ordre et la défense).
dâr u gîr دار و گير, « le tiens et prends » } le pouvoir
deh u dâr ده ودار, « le donne et tiens » } le pouvoir
kâv kâv کاو کاو, « le creuse-creuse », action de creuser avec énergie.
begîr u bezan بگير و بزن, « le prends et frappe » } le tumulte, la bataille.
begîr u bekush بگير و بكش, « le prends et tue » } le tumulte, la bataille.

2° Le prétérit (3e pers. sing.) et l'impératif :

âmad u rav آمد و رو, le « vint et va-t-en », l'aller et venir.
khirîd u furûsh خريد و فروش, le « acheta et vends », le commerce.
guft u shinav گفت و شنو, le « parla et écoute », la conversation.
juçt u juy جست و جو, le « chercha et cherche », l'investigation.

3° Deux prétérits :

âmad (u) raft آمد و رفت, le « vint (et) partit », l'aller et venir.
âmad (u) shud آمد و شد, le « vint et s'en alla » »
khirîd u furûkht خريد و فروخت, le « vendit et acheta », le commerce.
guft u shinaft گفت و شنفت, le « parla et écouta », la conversation.

4° Prétérit et indicatif présent :

dâd u biçtad داد و بستد, le « donna et prend », le commerce.

5° Deux participes présents ou passés :

khandân khandân خندان خندان, riant riant, en riant.
âhaçta âhaçta آهسته آهسته, lent lent, lentement.
shuçta rufta شسته رفته, lavé balayé, élégamment.

Ce dernier ordre de composés rentre dans la composition nominale examinée plus haut (p. 311) : ce sont des juxtaposés; les quatre autres procédés sont d'un caractère tout nouveau.

§ 293. De la nature des copulatifs verbaux. — L'on peut se demander si au point de départ de cette composition il ne faut point mettre le type 3°, celui des deux prétérits, qui se ramènera au *dvandva* nominal, si l'on considère les formes employées non plus comme des prétérits, mais comme des substantifs abstraits en *t* (cf. p. 229). Le composé *âmad raft* ne

serait plus le «vint-partit», mais «l'*arrivée-départ*» : il ne se ramènerait plus à un type **âgmata* **rapta,* mais **âgmati-*rapti,* et rejoindrait directement le procédé normal des collectifs. *Khirîd furûkht* ne serait plus l'«acheta-vendit», mais «l'achat-vente», **khrîti-*frukhti.* Mais il n'en est pas moins certain que, pour le sentiment de la langue, les formes employées dans ces composés sont des formes verbales, et dans le type 1 et 2 des formes d'impératif. L'existence de l'impératif dans les composés français *porte-feuille* etc. a été mise hors de doute par Arsène Darmesteter [1] et toutes les raisons psychologiques données pour expliquer cette formation trouvent leur confirmation ou leur application dans la composition du persan. Ces composés à l'impératif reproduisent la parole intérieure, qui met en action dramatique la série des faits qui se produisent : l'*ordre* se dit *kun makun* «fais ne fais pas» parce que le créateur de l'expression se représente le chef disant *kun* ou disant *ma kun;* pour commerce, il dira *a acheté a vendu,* parce qu'il se représente le commerçant se livrant successivement à ces deux opérations, et selon qu'il se représente la seconde comme ayant eu lieu, ayant lieu ou n'ayant pas encore eu lieu, il l'exprimera en employant le prétérit, le présent ou l'impératif :

le «a acheté-a vendu» *khirîd u furûkht* (type 3)
le «a acheté-vend» *khirîd furûshad* (type 4)
le «a acheté-vends» *khirîd furûsh* (type 2).

B. Composés de dépendance.

§ 294. Composés de dépendance en perse et en zend. — Le premier terme, ou *déterminant,* est au second terme, ou *déterminé,* dans un rapport qui, dans l'expression syntactique ordinaire, serait rendu, dans l'ancienne langue, au moyen de désinences casuelles, et dans la langue moderne, au moyen de prépositions ou de périphrases.

Exemple : perse *taka-bara,* porte-couronne; le rapport sous-entendu est celui de l'accusatif.

La dépendance peut exister, soit entre deux substantifs, soit entre un substantif et un verbe. Exemples zends :

1. *De la formation des mots composés en français,* pages 146—205.

1° Entre deux substantifs :

âtare-çaoka, brandon de feu.
gava-çtâna, place pour les bœufs (étable).
dañhu-paiti, chef du pays.

2° Entre un substantif et un verbe, le substantif étant logiquement, soit :

A l'accusatif, quand la racine verbale a le sens actif :

açpô-gara, qui dévore les chevaux.
udra-jana, qui tue une loutre.

Au locatif, quand la racine est au sens neutre :

maidhyô-shad, qui est assis au milieu.
karshi-ptan, qui vole sur les *karshis.*
shôithrô-bakhta, réparti sur les pays.

A l'instrumental, quand la racine verbale est employée au passif ou que le substantif désigne l'instrument :

vâtô-bereta, porté par le vent.
azhi-karshta, fabriqué par le serpent.

Bref tous les rapports syntactiques possibles :

vaçé-khshayañt, qui règne suivant sa volonté.

§ 295. Composés de dépendance en persan. — Au premier type, substantif et substantif, se rattachent les innombrables composés comme :

{ *pand-nâma* پند نامه, livre de conseils.
{ plh. *pand-nâmak* [illegible] [illegible].

khvâb-gâh خوابگاه, lieu du sommeil, lit.
darvîsh-puçar درویش پسر, fils de derviche.

{ *riçt-âkhîz* رستاخیز, le relever des morts, la résurrection.
{ plh. [illegible] [illegible].

{ *kod khudâ* کد خدا, chef de maison.
{ plh. *katak khutâ* [illegible] [illegible].

enfin les dérivés en *bad, bâr, bân, dân, kâr, kar, çtân, çâr, dêç, zâr,* qui sont d'anciens composés. Voir à la Dérivation, pp. 288 sq.

Au second type, substantif et verbe, se ramènent les formations comme :

accusatif : *tîr-andâz* تیر انداز, lance-flèches.
khûd-furôsh خود فروش, qui se vante lui-même.

		rah-nimâi	رهنمای, qui montre la route.
		kâr-shināç	کار شناس, qui connaît les affaires.
		dil-bar	دل بر, qui ravit les cœurs.
		'âlam-gîr	عالم گیر, qui conquiert le monde.
	ph.	*âshtîh-boyêhûn*	[illegible], désirant la paix.
locatif :		*takht-nishîn*	تخت نشین, assis sur le trône.
		sakhar-khîz	سحر خیز, qui se lève au matin.
		shab-khvân	شب خوان, qui chante pendant la nuit.
		çâya-parvarda	سایه پرورده, élevé à l'ombre.
ablatif :		*khûn-âlûd*	خون آلود, souillé de sang.
instrumental :		*shamshîr-zan*	شمشیرزن, qui frappe du glaive.
		khudâ-dâd	خدا داد, créé par Dieu.
	ph.	*Auhrmazd-dât*	[illegible], créé par Ormazd.
		shâh-zâda	شاه زاده, né de roi.
	ph.	*herpat-zât*	[illegible], né de prêtre.

§ 296. Emploi passif de la racine verbale dans les composés de dépendance. — Observations. 1° Le verbe dans tous ces composés paraît (quand il n'est pas participe passé) sous la forme du thème d'aoriste ou impératif. Cette forme n'est point toujours celle que le composé aurait pris s'il était venu au persan d'un prototype perse transmis par tradition phonétique fidèle : soit, par exemple, le composé *khûn-rîz* خون ریز, qui verse le sang; la tradition offrait soit **vohuni-ric,* qui aurait donné *khûn rîz;* soit plutôt *raêcayaṭ-vohuni,* construction usitée quand le verbe est au participe présent; car dans ce cas, contrairement à la règle usuelle, le déterminé précède. Dans l'un et l'autre cas le persan a dévié, soit en renversant l'ordre des mots traditionnels, soit en allongeant la racine. C'est ici que paraît le rôle de l'analogie. Le grand nombre de composés où la forme verbale, par l'effet des lois phonétiques, devenait identique à la forme de l'impératif, créait l'illusion que le verbe est dans ces composés au thème d'impératif : un composé de *bara* «qui porte», comme **daêno-bara* «qui porte la loi», ou **taêghazana* «qui frappe de l'épée», donnait comme second terme *bar, zan,* c'est-à-dire une forme identique à l'impératif. De là la loi

que les composés à sens verbal mettent le verbe au thème de l'impératif.

2° Dans les composés verbaux, la racine verbale a aussi bien le sens passif que le sens actif :

dast gîr دست گیر signifie aussi bien « qui est pris par la main, prisonnier » que « qui prend la main, auxiliaire, secours ».

kôh çipar کوه سپر signifie « qui foule aux pieds (qui parcourt) les montagnes » ; mais *pâi çipar* پای سپر signifie « foulé aux pieds ».

câra çâz چاره ساز est « celui qui fait un remède » ; mais *kâri khudâ çâz* کار خدا ساز est « l'œuvre faite par Dieu ».

Nous avons ici la contre-partie de l'emploi actif du participe passif (p. 219, sq.). Mais la cause est différente. Le thème d'aoriste a pris le sens passif, parce qu'il est identique avec le substantif formé directement de la racine. Une expression telle que *dil-khvâh* دل خواه « désiré du cœur » signifie en réalité « le désir du cœur », *khvâh* étant ici, non pas la racine de *khvâçtan,* mais le substantif abstrait, le représentant d'un ancien **hvâd-a.* Il en est ainsi sans doute dans tous les cas où le composé n'a que le sens passif : mais le sens passif passe par analogie au cas où le sens était primitivement actif, c'est-à-dire où le second terme du composé était réellement une racine verbale à sens actif et les deux valeurs cumulèrent. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que déjà dans la langue ancienne un certain nombre de racines auxquelles nous serions portés à prêter un sens actif avaient un emploi neutre qui les prédisposait à l'emploi passif : par exemple, le verbe *bar,* porter, employé avec valeur neutre, donnait *aça-bâra* qui signifiait, non « qui porte un cheval », mais « porté à cheval, cavalier » (pehlvi *açuvâr,* persan *çuvâr* سوار).

Un fait qui confirme l'origine nominale de ces thèmes verbaux à sens passif, c'est le grand nombre de substantifs à sens passif, identiques au thème d'impératif, et qui pour le Persan sont cet impératif même : *band* بند, qui signifie à la fois « lie ! » et « le lien », *banda* étant le substantif de la racine *band; firîb* فریب « trompe ! » et « tromperie » ; *guḍâr* گذار « passe ! » et « passage » : *çôz* سوز « brûle ! » et « brûlure » ; dans tous ces mots, dès l'époque

ancienne, il y avait identité entre le thème nominal de ces mots et l'impératif, la seule différence étant que ce thème nominal se déclinait. Avec la chute de la déclinaison toute différence extérieure disparaissait nécessairement, et le substantif sembla être la racine du verbe employée plus librement.

C. Composés possessifs.

§ 297. Composés possessifs.

Type perse : *Takhma-çpâda,* qui a une armée puissante;
Zend : *Haomô-gaona,* qui a la couleur du *Haoma.*

Deux types possessifs, suivant que le premier terme est un adjectif qualifiant le second ou un substantif possédé:

1er type : ph. *khvâçtak-kâmak* [illegible], qui a le désir des richesses.
persan *gul-rang* گل رنگ, (qui a) couleur de rose.
khar-gôsh خر گوش, (qui a) oreilles d'âne (le lièvre).
bâd-pây باد پای, (qui a) pied de vent (rapide).

2e type : ph. *carp-zavân* [illegible], (qui a) la langue douce.
p. *khûb-roy* خوبروی, (qui a) beau visage.
çiâh-cashm سیاه چشم, (qui a) yeux noirs.
çabuk-dast سبک دست, (qui a) main légère.
nîk-nâm نیک نام, (qui a) bonne réputation.
gushâda-dil گشاده دل, (qui a) cœur ouvert.
{ *bad-bakht* بد بخت, qui a mauvaise fortune.
{ ph. *çaryâ-bakht* [illegible] [1] » » ».
cihâr-pâi چهار پای, quadrupède.

§ 298. Nature des composés possessifs. — Ces composés diffèrent de la composition française analogue, qui repose sur une métaphore et ne marque point directement la possession : cette différence se reconnaît à la place de l'adjectif, qui, si le procédé psychologique du persan était le même que celui du français, serait placé en second terme comme en français, la place du qualificatif étant en règle générale la même dans les

1. Dans le Talmud ביש גדא ; ביש et *çaryâ* sont synonymes et גדא est le zevâresh ordinaire de *bakht*, en écriture pehlvie [illegible] *gad-man.*

deux langues. «Un cœur ouvert» serait *dili gushâda ;* une oreille d'âne *gôshi khar*. Nous avons donc dans *khar gôsh,* dans *gushâda dil,* la suite directe du procédé ancien qui faisait suivre le thème déterminant du nom du déterminé : *khar gôsh* est la forme persane d'un composé qui était ou aurait été en perse **khara-gausha*.

La composition sur le type français *cœur-ouvert* paraît dans des formations où les mots suivent l'ordre syntactique, avec ou sans l'izafet : *rû(i)çipîd* رو سپید, litt. «face-blanche», illustre, excellent; *zanbûr(i)çurkh* زنبور سرخ, escarboucle, litt. «abeille rouge». Ces formations sont faites sur le type d'anciens juxtaposés où l'adjectif suivait le substantif sans l'expression du rapport : le zend disait *hvare khshaêtem* «le soleil brillant», d'où *khorshîd* خورشید, le soleil ; *Yima-khshaêta* «Yima brillant», d'où Jemshîd جمشید ; *gao-çpeñta* «le bœuf utile», d'où *gôçpend* گوسپند, tête de bétail.

D. Composés déterminatifs.

§ 298. — Nos textes perses ne nous en offrent pas d'exemple certain.

Zend : *dareghô-jîti,* longue vie.
aêvô-dâta, créé unique.

composés de *hu* : *hu-jyâiti,* bonne vie.
dush : *duzh-ah,* le mauvais monde, l'Enfer.
a- : *a-karana,* sans borne.

composés de prépositions et de préfixes : *anu-varshti,* action conforme à . . . .

Persan : *zarîn kamar* زرین کمر, ceinture d'or. La construction syntactique serait *kamari zarîn*.
çabuk rav سبک رو, qui va vite.
nîk zisht نیک زشت, très laid.
nâ dânâ نا دانا, non sage (cf. p. 308).
ham nishîn همنشین, assis ensemble.

Pehlvi : *tîz çozâk* [Pehlevi], brûlant vivement.
khup kart [Pehlevi], bien fait.

E. Composés collectifs.

§ 299. — Type zend : *thri-khshaparem :* trois nuits.

Parsi : *çadiç*; ce mot désigne l'ensemble des trois nuits qui suivent la mort : *çadiç* est une fausse lecture du pehlvi *çitôsh* [illegible], dans lequel [illegible] représente un *d* primitif : *çi-dôsh,* trois-nuits.

Le parsi *çîrôza* سیروزه, calendrier, est une formation dérivée, par suffixe *a* ه, reposant sur un collectif *çî-rôz,* trente-jours (cf. p. 270).

Observations sur la syntaxe[1].

---

§ 300. Observations sur la syntaxe. — Les matériaux pour l'histoire de la syntaxe persane sont moins abondants et moins sûrs que pour l'histoire de la phonétique et de la morphologie persane. L'étape intermédiaire manque. La plupart des textes pehlvis sont des traductions : par suite, toutes les fois que la construction pehlvie s'accorde avec la construction zende, on peut soupçonner que l'accord est artificiel et tient, non à la permanence des procédés, mais à l'application artificielle du procédé ancien pour obtenir une reproduction plus fidèle de l'original. Les traductions pehlvies ne nous éclairent sur la syntaxe que là où leur construction s'écarte de la construction zende, car alors il est clair que la révolte du traducteur, fidèle d'ordinaire jusqu'au servilisme, tient à une résistance invincible du génie de la langue.

Telle est cependant l'histoire de la langue persane que sa syntaxe peut être étudiée en grande partie sans textes, parce que le changement des *formes* est intimement lié au changement de la construction; et en fait, l'étude de ces formes, l'étude de la formation du pluriel (p. 122 sq.), de la formation du pronom (p. 157 sq.), de la formation du prétérit (p. 224 sq.) révèle la modification essentielle de la syntaxe persane, à savoir la substitution de la construction passive à la construction active dans la période intermédiaire de la langue.

Mais la construction passive n'est restée que dans la période pehlvie, la forme passive ayant pris le sens actif à la longue (p. 227) et un nouveau passif s'étant reformé (p. 234). Aussi malgré cette révolution, si violente en apparence, l'ancienne construction a subsisté ou plutôt a reparu.

1. Les exemples persans sont tirés de la grammaire de Vuellers.

§ 301. Ordre des mots. — L'ordre des mots dans la phrase ancienne est :

1° Sujet, attribut, verbe.
2° Sujet, régime, verbe.
Exemples :

1° *Adam khshâyathiya amiy* (*Beh.* I, 12). Ego rex sum.
Kâra arika abava (*ib.* 33). Populus rebellis factus est.
Kambujiya uvâmarshiyush amariyatâ (*ib.* 43). Cambyses sua-manu-occisus mortuus est.

2° *Kambujiya avam Bardiyam avâja* (*ib.* 31). Cambyses (hunc) Bardiam occidit.
Adam Auramazdâm patiyâvahaiy (*ib.* 55). Ego Auramazdam auxilio-vocavi.

C'est essentiellement l'ordre de la phrase persane.

1° Type *Adam khshayâthiya amiy,* « Ego rex sum » : on dirait aujourd'hui de même : *man shâh-am* من شاهم.
Comparer : *ân balâ nabavad* آن بلا نبود ; cela n'est pas un mal.
Mâ makhlûqîm ô khudâiçt ما مخلوقيم او خداى است ; nous sommes des créatures, lui est Dieu.
Le verbe substantif peut être supprimé :
tu âzâd man banda تو آزاد من بنده ; tu (es) libre, je (suis) esclave.

2° Type *Kambujiya Bardiyam avâja.*—Perse : *Içkandar Dârâvâ kusht* اسكندر دارارا كشت ; Alexander Darium occidit.

Perse : *Auramazdâ Dârayavum khshâyathiyam akunaush* (O. 7), Auramazdâ Darium regem fecit.

Persan : *Khudâ marâ sultân kard* خدا مرا سلطان كرد, Deus me regem fecit.

Dehqânî bâghî dâsht دهقانى باغى داشت, Villicus hortum habuit.

§ 302. Dérogations emphatiques. — Cet ordre n'est point inflexible, ni en perse ni en persan.

Le verbe peut précéder, quand l'emphase porte sur l'idée verbale. Toutes les phrases de Darius s'ouvrent par ces mots : *Thã[h]atiy Dârayavush khshâyathiya :* « dit le roi Darius » ; l'idée essentielle est : « Voici ce que dit Darius. » Ainsi dans l'Avesta : *mraoṭ Ahurô Mazdâo Çpitamâi Zarathushtrâi :* « (voici ce que) dit Ahura Mazda à Çpitama Zarathushtra. »

Persan : *begîr* în hardurâ — بگیر این هردورا.
« Saisis les tous les deux. »

Bar niyâyad zikushtagân âvâz — بر نیاید زکشتگان آواز.
« Il ne s'élève pas de voix des morts. »

C'est surtout quand la phrase est négative que le verbe se place volontiers en tête :

Nakardand manshûri dîn qabûl — نکردند منشور دین قبول.
« Ils n'acceptèrent pas la prédication de la loi. »

Niyâmûzand behâyim az tu guftâr — نیاموزند بهایم از تو گفتار.
« Les animaux n'apprendront pas de toi à parler. »

Il s'agit en effet de se défaire avant tout de l'idée verbale qui doit être niée. Ainsi en perse : *naiy âha* martiya . . kaçciy hya . . . (*Beh.* I, 48), il n'y avait pas un homme qui . . .

Pour la même raison le régime précédera, quand il est le terme important.

Âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka adam niatrârayam (*Beh.* I, 63) : « *templa* quae Gaumata Magus dirnerat ego restitui. »

Darius, après avoir dit qu'il transporta son armée au-delà du Tigre, ajoute qu'il battit celle des rebelles :

Avadâ *kâram* tyam Naditabailahyâ adam ajanam (II, 89) : « Hic *exercitum* Naditabeli ego fudi. »

Avam adam frâishayam Arminam (II, 30) : « *hunc* ego misi in Armeniam. »

Persan : *În hama* khâliq dânad — این همه خالق داند.
« *Hoc omne* Creator novit. »

§ 303. Régime indirect. — Le régime indirect se place en général avant le régime direct.

Perse : Auramazdâ *maiy* upaçtâm abara : « Auramazdâ mihi auxilium attulit. »

Imâ dahyâva . . tyâ manâ bandakâ âhanta, *manâ* bâzhim abarantâ (*Beh.* I, 19) : « Ces provinces qui m'étaient soumises, qui me portaient tribut. »

Persan : Khaqqi ta'âlî *bar gharîbân* rahhm kard — حق تعالی بر غریبان رحم کرد

« Le Dieu très haut a montré sa miséricorde envers les étrangers » (Deus sublimis *in alienos* misericordiam exercuit).

Havâi ân *naçîmi bahârrâ* i'tidâl bakhshîdî هوای آن نسیم بهاررا اعتدال بخشیدی

« Aer illius (horti) *flatibus veris* suavitatem largiebatur. »

§ 304. Propositions relatives. — Les propositions relatives se mettent après le mot auquel elles se rapportent ; par suite, en persan et quelquefois en perse, l'adjectif et le génitif se mettent après le substantif que l'un qualifie et que l'autre détermine, parce qu'en persan et quelquefois en perse l'adjectif et le génitif sont introduits par des relatifs.

Perse : Kâra *hya mana* kâram *tyam hamitriyam* aja vaçiy : « exercitus meus exercitum hostilem fudit » (II, 55).

ima *tya adam akunavam* hamahyâyâ tharda vashna Auramazdâha akunavam (IV, 59) : « hoc *quod ego feci* omnis generis per gratiam Auramazdae feci ».

Pehlvi : ahlav zartûhsht dîn *î makîrûnt* dar jîhân ravâk barâ kart. « Le saint Zoroastre fit régner dans le monde la loi *qu'il avait reçue* (*Ard. Vîr.* I).

Amîr în qaṭ'arâ *ki zâdai ṭab'ai humâyûnash bûd* dar nâmai khvêsh munderij . . . numûd ; امیر این قطعرا که زاده طبع همایونش بود در نامهٔ خویش مندرج... نمود : « L'emir inséra dans sa lettre ce couplet né de son auguste génie. »

§ 305. Propositions incidentes. — Les propositions incidentes s'intercalent entre le sujet et le régime.

Le perse n'offre point d'exemple, la construction étant toujours très simple et réduite aux éléments organiques.

Pehlvi : Akhar gujaçtak Janâk Mînoî darvand, *gumân kartani anshûtâân pun danman dîn râi,* zak gujaçtak Alakçagdari Arumâyiki Mujrâyîk mânishn niyâzânînît (*Ard. Vîr.* I, 3). « Ensuite le maudit Ahriman le démon, *pour faire douter les hommes de la religion,* suscita le maudit Alexandre le Rumi qui habitait en Egypte ».

Persan : سلطان از بیم جان جواهر چند بباغبان داد.

Le sultan, craignant pour sa vie (litt. par crainte pour sa vie, *az bîmi jân),* donna quelques perles au jardinier.

TABLE DES MATIÈRES.

DEUXIÈME PARTIE.

RECHERCHES SUR LA PHONÉTIQUE PERSANE.

CHAPITRE I. SYSTÈME DES SONS ZENDS COMPARÉS AUX SONS PERSANS.

CHAPITRE II. DE QUELQUES POINTS DE PHONÉTIQUE PERSANE.

I. CONSONNES INITIALES.

II. CONSONNES MÉDIALES ET FINALES.

III. LES GROUPES DE CONSONNES.

A. Groupes réduits par assimilation.

B. Groupes réduits par aspiration du premier élément.

IV. PHONÉTIQUE DES VOYELLES ET DES DIPHTHONGUES.

TROISIÈME PARTIE.

ÉTUDES SUR LES FORMES PERSANES.

CHAPITRE I. DÉCLINAISON.

Formation du pluriel.

Déclinaison.

Genre.

CHAPITRE II. ADJECTIF.

Construction du comparatif et du superlatif.

Accord de l'adjectif avec le substantif.

CHAPITRE III. ADJECTIFS NUMÉRAUX.

CHAPITRE IV. PRONOM.

I. PRONOM PERSONNEL.

Construction du pronom personnel.

II. PRONOMS RÉFLÉCHIS.

III. PRONOM POSSESSIF.

IV. PRONOM DÉMONSTRATIF.

V. PRONOMS RELATIFS. INTERROGATIFS. INDÉFINIS.

A. Pronoms relatifs.

B. Pronoms interrogatifs.

C. Indéfinis.

CHAPITRE V. LE VERBE.

I. LE VERBE PERSE.

II. CE QUI RESTE DU VERBE PERSE EN PERSAN.

III. CLASSIFICATION DES VERBES PERSANS.

A. Verbes à caractéristique.

B. Verbes dont la racine s'altère phonétiquement selon la finale radicale.

IV. TEMPS NOUVEAUX CRÉÉS PAR LE PERSAN

Temps nouveaux formés du thème d'aoriste.

V. TEMPS NOUVEAUX FORMÉS DU THÈME DES TEMPS GÉNÉRAUX.

VI. LES VOIES.

CHAPITRE IV. MOTS INVARIABLES.

I. PRÉPOSITION.

II. CONJONCTION.

III. ADVERBE.

II. SUFFIXES NOMINAUX.

B. Suffixes nominaux d'époque ou d'origine incertaine.

C. Dérivation par préfixes.

CHAPITRE II. COMPOSITION.

A. Composés copulatifs.

B. Composés de dépendance.

C. Composés possessifs.

D. Composés déterminatifs.

E. Composés collectifs.

Observations sur la syntaxe.

ÉTUDES IRANIENNES



VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN.
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ

ÉTUDES IRANIENNES

PAR

JAMES DARMESTETER



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1883.

ÉTUDES IRANIENNES

TOME SECOND

ÉTUDES SUR LA LANGUE, LA LITTÉRATURE, LES CROYANCES DE LA PERSE ANCIENNE.

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE IRANIENNE.

MÉLANGES

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

IRANIENNE.

I. — Le Peuple et la Langue des Mèdes, par Jules Oppert. 1 vol. in-8°, pp. XII, 296. Paris, Maisonneuve, 1889. (*Revue Critique*, 1880, 21 Juin.)

On sait que les rois Achéménides rédigeaient leurs inscriptions en trois langues différentes, les trois principales langues parlées dans leur empire. Deux d'entre elles sont déchiffrées et classées : l'une, qui occupe la première place sur les inscriptions, était la langue nationale de ces rois, le vieux perse, langue aryenne, sœur du sanscrit; l'autre, qui occupe la troisième place sur les inscriptions, était celle des populations sémitiques de la Chaldée et de l'Assyrie : c'est l'assyrien, langue sœur de l'hébreu. La troisième langue, qui occupe la seconde place sur les inscriptions, est déchiffrée, mais n'est point classée : on sait seulement qu'elle n'est ni aryenne ni sémitique. Cette langue a été peu étudiée jusqu'ici. Les premiers travaux de déchiffrement furent faits par Westergaard [1] et par M. de Saulcy [2], qui, n'ayant à leur disposition que des matériaux très insuffisants, n'en arrivèrent pas moins à des résultats réels, quoique partiels : nombre

1. Dans les *Mémoires de la Société royale des Antiquaires du Nord*, Copenhague, 1844.

2. *Journal asiatique*, 1849, II; 1850, I.

des lectures proposées par eux sont demeurées. Un déchiffrement complet ne fut possible que quand Sir Henry Rawlinson eut mis à la disposition du public savant la copie de la grande inscription de Behistun, qui est dix fois aussi étendue à elle seule que le reste des inscriptions réunies. Ce fut l'œuvre d'Edward Norris dans son Mémoire sur la version scythique de l'inscription de Behistun, chef-d'œuvre d'analyse patiente et prudente. Le livre que vient de publier M. Oppert est le travail le plus important paru sur la question depuis le mémoire de Norris (1855). Par sa profonde connaissance du perse et de l'assyrien, M. Oppert était admirablement préparé pour sa tâche : la version scythique [1] ne peut, en effet, se lire et se comprendre qu'avec le secours de l'assyrien et du perse : le perse donne le sens, l'assyrien souvent la lecture, et, en certains cas, le scythique, payant le perse de retour, jette la lumière sur ses obscurités. Nous essayons de donner une idée des principales questions abordées au courant du livre, des solutions données par l'auteur, des progrès réalisés et des objections que soulèvent, croyons-nous, quelques-unes des théories nouvelles.

I. *Déchiffrement.* — Le point de départ du déchiffrement était naturellement dans les noms propres : par bonheur ils abondent. Sur cent neuf caractères alphabétiques ou syllabiques, il n'y en a qu'une vingtaine qui ne se rencontrent pas dans des noms propres, et, même en ce cas, la lecture ne reste pas toujours incertaine : l'alphabet scythique dérive, en effet, de la même source que l'alphabet assyrien, et la comparaison des signes permet parfois de déterminer la valeur inconnue : tel est le cas, par exemple, pour *ê* et *ki*. L'on voit par là que l'on a, en réalité, deux moyens de déchiffrement : l'on peut partir, soit du nom propre perse qui fournit la lecture d'ensemble du groupe scythique correspondant, soit du signe assyrien qui donne la valeur du signe scythique qui lui ressemble; la seconde méthode peut s'appliquer à tous les signes, mais elle n'est point sûre, parce que la ressemblance des signes ne va pas jusqu'à l'identité, et, même en cas d'identité, rien ne prouve que le signe ait conservé des deux parts la même valeur.

1. Nous employons ce nom de scythique à cause de son vague, à l'exclusion de tout autre plus précis, qui trancherait la question de l'origine et du caractère de la langue.

Norris partit des transcriptions de noms propres, ce qui était sagesse ; mais il ne fit qu'un usage très restreint de la comparaison paléographique, ce qui était excès de prudence ; car la comparaison paléographique, qui, employée comme procédé unique, n'eût conduit qu'à l'arbitraire, permet au contraire plus de précision quand elle vient, après coup, contrôler l'œuvre opérée par le rapprochement des transcriptions. C'est la pensée qui a conduit M. Oppert. Soit, par exemple, le nom propre perse *Patigrabana* : il est transcrit en scythique au moyen de six signes que Norris lut Pa-ti-ik-rab-ba-na : ; mais il se trouve alors que l'on a deux signes en scythique pour la valeur *pa,* car l'on possède déjà un signe *pa* , qui a la même valeur en assyrien *(ba).* M. Oppert observe que le premier signe du mot *Patigrabana,* , se retrouve en assyrien avec la valeur *pat,* ce qui donne *Pat*-ti-ik-rab-ba-na, et, du même coup, rétablit la concordance des systèmes, établit la valeur exacte d'un signe, et corrige la lecture de tous les mots de la langue où paraît ce signe. L'on voit d'ici la révolution qu'une opération de ce genre, sur une dizaine de signes, amène dans le lexique et dans le tableau des formes grammaticales. Il est assez indifférent sans doute de lire la transcription d'un mois perse Gar-ma-*pa-da* ou Garma-*pad-da ;* mais il n'est pas indifférent que «fuir» se dise *putta* ou *putra,* qu'il fasse son parfait en *aska* ou en *ukka,* que le génitif pluriel de *annap* «dieu» soit en *atna* ou en *anna,* etc.

Un autre progrès apporté par M. Oppert dans la lecture, c'est la détermination d'un certain nombre d'idéogrammes dont la présence n'avait pas été reconnue. La transcription qu'il donne du texte scythique peut être considérée comme représentant le texte vrai, autant du moins qu'une transcription peut rendre une langue qui ne distingue point dans l'écriture les douces des fortes, le même signe rendant *ba* et *pa, ga* et *ka,* etc. Dans les noms propres, le texte perse permet de choisir ; hors de là, on est réduit à un choix conventionnel. M. Oppert a adopté, en général, la transcription par les sons durs (p. 38). L'étudiant, en lisant les textes transcrits, ne doit pas perdre de vue cette réserve essentielle. La langue parlée distinguait-elle deux classes de consonnes, et la confusion n'est-elle que dans l'écriture ? La question reste intacte.

II. *Grammaire.* — Les premiers interprètes avaient multiplié les rapprochements entre les formes scythiques et celles des langues touraniennes. Il y a bien de la hardiesse à rapprocher directement, sans intermédiaires historiques, les formes d'une langue parlée dans l'Asie centrale, cinq siècles avant notre ère, à des formes européennes ou sibériennes dont les plus anciennes remontent souvent au XIX[e] siècle de notre ère. A de telles distances, les traits de parenté primitive s'effacent, et l'expérience des langues dont l'étude historique a été faite prouve qu'en pareil cas, grâce au développement particulier de chaque idiome, les ressemblances apparentes sont fausses, et que les réelles se cachent. Le grec et l'anglais sont langues sœurs : mais ce n'est point l'identité apparente de καλέω et de *to call* qui en est la preuve. Il n'est point de dialecte perdu et sans histoire des steppes russes ou sibériens qui n'ait fourni son contingent aux comparaisons à outrance de la philologie touranienne : c'est oublier que la grammaire comparée n'est une science que si elle compare, non pas des faits isolés, mais des groupes de faits successifs. M. Oppert, avec raison, s'est abstenu de toute comparaison : il s'est donné pour seul objet de restituer la grammaire de la langue, d'après les textes, quelle que puisse être cette langue. Sans nier qu'elle offre des rapports avec les langues de la famille altaïque, il laisse aux savants spéciaux le soin d'établir les rapprochements qu'ils pourront constater : «Il est d'ailleurs imprudent de comparer deux choses avant »qu'on ait procédé à la constatation irrécusable des deux faits »qu'on veut rapprocher» (p. 50).

M. Oppert donne l'ensemble des formes qui ressortent des textes; ce tableau n'a qu'un défaut : c'est d'être trop complet. M. Oppert décline tout au long, par exemple, les substantifs *telri* «cavalier», *sak* «fils» ; il conjugue tout au long le verbe *turna* «savoir» à l'actif, au passif, au désidératif, au réciproque, aux quatre voies du factitif et à l'intensif : or, en fait, le verbe *turna* ne se rencontre que quatre fois dans les textes. Sans doute M. Oppert peut citer, pour d'autres verbes, les analogues des formes qu'il prête à *turna;* mais cette restitution théorique, dont tous les éléments sont exacts, peut fort bien ne plus l'être, appliquée à un seul et même verbe; c'est faire abstraction des irrégularités possibles, et, au lieu de constituer un type idéal du verbe qui ne se rencontre nulle part, il eût été, je crois, plus prudent,

et en même temps plus utile pour le lecteur, de dresser simplement le tableau des désinences existantes, chaque désinence étant accompagnée de l'exemple qui en établit l'existence, et suivie du mot perse que cet exemple traduit et qui serait la justification et l'explication de la valeur fournie. Au lieu de donner comme prétérit de *turna : turna, turnaki, turnas,* «je sus, tu sus, il sut», il aurait été plus instructif de donner, par exemple :

1e p. thème simple :	*hutta-,*	je fis ;	*mana kartam.*
2e -ki :	* *vitki-,*	tu allas ;	forme déduite de *vitkinê,* va !
3e -s :	*(innê) turna-s,*	il (ne) sut (pas) ;	*azdâ abavâ.*

C'est la seule méthode à suivre pour dresser la grammaire d'une langue morte, surtout quand les textes sont si maigres et tout de traduction.

Le caractère général de la langue, telle qu'elle ressort des formes constatées, c'est l'agglutination. Les relations de la déclinaison se marquent par une infinité de suffixes : nominatif, *ri* après le génitif dépendant (*sak,* fils ; fils d'Hystaspe : Vistaspa sak-*ri* ; perse. Vishtâçpa*hyâ* puthra) ; génitif *na* : tar (sak) kuras-*na,* fils de Cyrus ; accusatif *r* ; datif *ikki* ; ablatif *mar* ; locatif *va.* M. Oppert distingue encore un abessif, un inessif, un distributif, un comitatif, un relatif. Le pluriel est en *p* ou *pê,* et se fait suivre des syllabes casuelles plus ou moins modifiées[1].

III. *Commentaire.* — Les questions traitées dans ce commentaire se rapportent surtout aux éclaircissements que la version scythique fournit sur l'original perse et sur l'histoire de la Perse. C'est surtout dans les lacunes du texte perse que la version scythique est précieuse. Les corrections et les traductions nouvelles proposées par M. Oppert sont, comme toujours, ingénieuses et séduisantes, et quelques-unes emportent la conviction.

1. Voici quelques questions de détails que nous prendrons la liberté de soumettre à l'auteur :

N'y a-t-il pas lieu d'ajouter au tableau des postpositions (p. 104) *kik,* après : *u kik* « après moi », rendant *paçâ manâ ?* A quoi répond *uktas,* au dessus ? Le sens prêté à *nutas* (abicaris) « en faveur de », est au moins douteux.

Ta dans *appukata* est-il une formative ? n'est-ce pas plutôt une enclitique répondant à *ciy* : *appuka* = *paruvam ;* appuka-*ta* = paruvam-*ciy ;* cp. dayiê-*ta* = aniyas-*ciy ;* hupê-*ta* = avas-*ciy.*

Telle est la restitution *[tyaiy khaudâm]* tigrâm barañtiy, confirmée par les *Çakâ tigrakhaudâ* de Nakshi Rustem et par les bas-reliefs de Behistun. Telle encore la correction de *duruçâ* en *duruvâ,* et surtout la belle restitution de la fin de la quatrième colonne de Behistun. Nous ne ferons de réserve que pour les dernières lignes de la colonne : cette partie de l'inscription est perdue absolument dans le texte perse, et il n'en reste que la traduction scythique. Ces lignes, si la traduction qu'en donne M. Oppert est exacte, seraient le document le plus important que nous possédions sur l'histoire politique de la religion mazdéenne et de sa littérature sacrée. Voici cette traduction : «Et »Darius le roi dit : Par la grâce d'Ormazd, j'ai fait une collection »de textes ailleurs en langue arienne, qui autrefois n'existait pas. »Et j'ai fait un texte de la Loi (de l'*Avesta*), et un commentaire de »la Loi, et la Bénédiction (la prière, le *Zend*), et les Traductions. »Et ce fut écrit et je le promulguai en entier; puis je rétablis »l'ancien livre dans tous les pays et les peuples le reconnurent.» Toute la question porte sur le sens précis des mots traduits par «collection de textes, texte de la Loi, Commentaire, Bénédiction, Traductions». Le premier terme que M. Oppert traduit *collection de textes* est *dippimas,* «ensemble de *dippi*»; or, *dippi* n'est que la transcription du perse *dipi,* «inscription»; le sens est donc simplement, semble-t-il, que Darius a fait *d'autres inscriptions* encore, ou a fait gravir ses inscriptions ailleurs encore. Le mot traduit «texte de la Loi» est *hadug ukku : hadug* est le perse *hadugâ* qui semble synonyme de *dipi; ukku* est la traduction de *âbashtâ,* qui est la forme perse du mot *Avesta,* comme M. Oppert l'a découvert; seulement, dans le passage unique où paraît le mot *âbashtâ,* rien ne prouve que ce soit déjà le nom de l'*Avesta* : ce n'est encore qu'un terme général, signifiant «la loi», et ce qui le confirme, c'est que la version scythique le traduit au lieu de le transcrire, comme elle le fait pour les mots techniques : *hadug ukku* désigne donc, non point le texte de la Loi, de l'Avesta, mais très probablement les «édits» que pouvait promulguer le roi. Le mot traduit «commentaire de la Loi» est un idéogramme *zu,* qui, en assyrien, se lit *talmèd* «instruction» ; il est difficile de préciser le sens du mot; peut-être peut-on garder le mot «instruction» en le faisant synonyme d'édit, ou mieux encore en l'appliquant aux préceptes moraux dont Darius lui-même relève volontiers ses inscriptions (NRa). Le

mot traduit «Bénédiction, prière» est exprimé par l'idéogramme *Ili,* qui a ce sens en assyrien, et qui peut le garder en scythique sans être pour cela le *zend, zend* n'ayant pas ce sens[1] : il désigne les prières adressées par le roi à Ormazd, comme celles de Persépolis H, 21 et autres. Enfin, l'ancien *livre* restitué, étant exprimé en scythique par *dippimas,* doit se ramener à une restauration d'inscriptions : le respect des inscriptions est une des premières vertus aux yeux des rois de Perse, imitateurs en cela des rois d'Assyrie : les inscriptions contiennent des malédictions contre qui les mutilera, des bénédictions pour qui les préservera.

Je crois également que dans le passage de Persépolis I, où M. Oppert retrouve la mention d'Ahriman, son interprétation n'est pas d'une certitude absolue. Darius demande à Ormazd de le protéger *haca anyana* : M. Oppert traduit «de l'Autre», c'est-à-dire *Ahriman.* Mais je doute fort que *anya* ait pu s'employer dans un sens aussi déterminé : *anya* est *autre* et non *l'autre, alius* ou *alienus,* non *alter,* et l'ancienne traduction «qu'il me »protège de l'étranger» me semble à la fois et plus prudente et plus conforme à l'usage de la langue et au contexte. De même dans la phrase *hyâ shiyâtish duvaishañtam akhshatâ,* dont M. Oppert a le mérite d'avoir établi le premier la lecture vraie, je ne vois rien qui permette de faire de *duvaishañtam* une désignation d'Ahriman, au lieu d'en faire, comme il l'est toujours dans les textes zends, le nom ordinaire de l'ennemi, quel qu'il soit. Je doute que *shiyâtish* soit le Bon Principe : c'est le bonheur, le bien-être, envoyé, il est vrai, par le Bon Principe, mais qui ne se confond pas avec lui.

Signalons parmi les parties neuves et les plus précieuses du livre la discussion sur la chronologie du règne de Darius, les heureuses assimilations géographiques de l'inscription de Behistun, l'interprétation de l'inscription scythique unilingue de Persépolis, la restitution de l'inscription du canal de Suez qui fournit à la lexicographie plusieurs mots nouveaux, entre autres *rauta,* rivière, p. رود; *yuviyâ,* canal, p. جوی.

IV. *Dictionnaire.* — Nous n'exprimerons ici qu'un regret : c'est que M. Oppert n'ait pas mis entre parenthèses, près de

1. *Zend,* comme l'ont montré Haug et Spiegel, signifie «commentaire».

chaque mot scythique, le mot perse qu'il traduit. Bien des malentendus seraient épargnés à ceux qui s'en serviront par ce simple rapprochement.

V. *Origine de la langue.* — Nous arrivons enfin à l'introduction historique, la partie la plus neuve et la plus ingénieuse de l'ouvrage et celle aussi qui soulèvera, croyons-nous, le plus d'objections. Voici la question : «Quel est le peuple qui parlait »la langue dans laquelle sont écrites ces inscriptions? Quel est le nom de cette langue?» Voici la réponse de M. Oppert :

Cette langue est celle des Mèdes, lesquels sont les aborigènes touraniens de la Médie. Preuves :

1° Dans la traduction scythique, chaque peuple est nommé par le nom que les Touraniens lui donnaient : la Susiane, appelée en perse *Uvâja*, est appelée *Habirdip;* la Médie est appelée *Mada* en scythique comme en perse; c'est donc que *Mada* est un nom touranien; c'est le sumérien *Mada.*

2° Dans le texte perse, la situation de chaque ville est déterminée : «il y a un endroit Dubala, *en Babylonie»;* on ne fait exception que pour quatre villes trop connues pour que cette indication fût nécessaire : Babylone, Pasargades, Ecbatane et Arbèles. Dans les textes perse et assyrien, le nom de Rhagès, une des principales villes de Médie, est accompagné de la mention «ville de Médie»; cette mention manque dans la traduction scythique : c'est donc que Rhagès était trop connue des peuples pour qui la seconde inscription a été faite : ce peuple est donc le peuple mède.

3° L'inscription scythique a toujours le pas sur l'inscription assyrienne : quel est le peuple qui, après les Perses, pouvait avoir la préséance sur les Assyriens, sinon les Mèdes, leurs prédécesseurs dans la domination de l'Asie et toujours associés avec eux dans les souvenirs classiques?

Confirmation : l'hypothèse du touranisme des Mèdes donne la clef d'un problème longtemps insoluble, en conciliant les rapports contradictoires d'Hérodote et de Ctésias sur la dynastie mède. Les rois mèdes sont, selon Hérodote : Déjocès, Phraorte, Cyaxare, Astyage; selon Ctésias : Arbace, Mandaucès, Sosarmés, Artycas, Arbianes, Artée, Artynès, Astibaras, Aspadas; Ctésias assimile expressément Aspadas à Astyage et Astibaras à Cyaxare. Selon M. Oppert, les quatre derniers rois

de Ctésias répondent aux quatre rois d'Hérodote (le reste de la liste de Ctésias se rapportant aux princes qui ont régné durant la période d'anarchie à laquelle Déjocès mit un terme selon Hérodote), et les noms d'Hérodote sont les noms médiques et touraniens aryanisés, les noms de Ctésias en étant la traduction en perse. Ainsi le vrai nom de Déjocès était *Daya ukku*, nom qui se rencontre dans les inscriptions de Sargon; il signifiait « changeur de loi » (*Daya* autre, *ukku* loi), « ce qui » cadre bien avec le nom du fondateur d'Ecbatane »; les Perses le traduisirent *Artée*, c'est-à-dire *Artâyu*, de *arta* « loi » et *âyu* « réunissant ». — Phraorte s'appelle dans les inscriptions perses *Fravartis*, dans les inscriptions médiques *Pirruvartis;* on peut penser au médique *pirru*, combat, Pirruvartis signifiant qui aime les combats, ce que traduirait le nom d'Artynès, du zend *harthra* ou d'un mot perse *harthruna* « qui pourrait signifier belliqueux ». — Cyaxare, que les Perses appellent *Uvakhsatara* « qui a de beaux chameaux », est appelé en médique *Vakistara;* *vak* paraît être le médique *vaggi* « porter » et *istarra* est le médique *izdirra* « lance » (traduction du perse *arsti*); en perse, ce nom se traduirait *arstibara*, c'est le *Astibaras* de Ctésias. — Astyage, enfin, s'appelait *arse-uggi*, grand guerrier, traduit en perse *Uçpada* (Aspadas de Ctésias) et aryanisé en *Astyïges*, c'est-à-dire *Arsti-yuga* « joignant les lances » ou « combattant » avec les lances ». La dynastie renversée par Cyrus était donc touranienne, et c'est pour cela que les Perses, héritiers directs des Mèdes touraniens, donnent le pas à leur langue sur celle de Babylone.

Des trois preuves données, la première me semble bien plus spécieuse que probante. En quoi le fait que la Médie s'appelle *Mada* en scythique comme en perse prouve-t-il que c'est de Médie que viennent les inscriptions? On pourrait, à ce compte, les attribuer aussi bien à la Bactriane ou aux Gandara, qui gardent aussi leur nom classique dans la traduction scythique. Il est vrai que l'hypothèse touranienne donnerait une étymologie au mot *mada*, qui serait le sumérien *mada*, pays (p. 11)[1];

1. L'on appelle *sumérien* ou *accadien* la langue, réelle et touranienne, selon les uns (MM. Oppert, Lenormant et toute l'école allemande), artificielle, cryptographique et de fabrication sémitique, selon les autres (MM. Halévy et Guyard), dans laquelle est traduit selon les uns, transcrit selon les autres le texte assyrien d'un certain nombre d'inscriptions religieuses,

la Médie serait « la contrée par excellence ». C'est une conclusion qui sera probablement contestée par ceux des assyriologues qui contestent la réalité d'une langue sumérienne; je n'ai pas autorité pour entrer dans le débat; j'observerai seulement que, selon M. Oppert lui-même, les affinités du médique sont du côté du susien et non du côté du sumérien.

La seconde preuve serait très solide si l'absence de détermination pour Rhagès avait pour contre-partie une détermination plus précise pour les villes non déterminées dans l'original : mais ce n'est pas le cas, et tout se réduit à ce fait que le graveur de l'inscription scythique a omis au mot Rhagès la parenthèse « ville de Médie ». On peut en conclure ou bien qu'il écrivait pour des Mèdes, ou bien que c'était un étourdi. M. Oppert semble n'avoir songé qu'à la première hypothèse : nous lui soumettons la seconde.

Y a-t-il aucune conclusion de *dignité* à tirer de l'ordre des inscriptions? Il y a bien d'autres considérations qui ont pu régler le choix : d'abord la convenance du graveur, et des circonstances matérielles dont nous ne sommes pas juges. Il se peut aussi que l'on ait suivi l'ordre d'ancienneté et non l'ordre de dignité : les Assyriens étaient les derniers venus de l'empire; les rois de Perse avaient régné sur des Touraniens, les Susiens, avant de conquérir des Sémites, et ils avaient eu à parler touranien longtemps avant de parler assyrien.

Les arguments tirés des noms propres sont décidément trop ingénieux. Expliquer le *nom* de Déjocès par son rôle politique, c'est à peu près comme si on expliquait le nom de Justinien par son rôle législatif : leurs parents ont dû être prophètes. Dans l'équation *Pirruvarti* = *Artynes*, expliquée comme signifiant « qui aime le combat », les textes ne donnent que *pirru* « combat », ils ne donnent point *varti*, et le zend *harethra* par lequel M. Oppert explique *Artynes* ne signifie point, que je sache, « combat », mais « entretien », de sorte que *harethruna*, s'il existait, n'aurait pas signifié « belliqueux », mais « qui entretient » : en fait, dans *Pirruvarti*, *pirru* est simplement la transcription de *fra*, comme le prouve le perse *fra*-mâtaram transcrit *pirra*-mataram. — *Vakistara*, nom de Cyaxare *(Uvakhsatara)*, n'est point « *porte*-lance », A[r]sti-*bara;* car *vaggi* signifie, non

qui sont bilingues dans la première hypothèse, en copie double dans la seconde.

pas « porter », mais « rétablir, remettre sur pied », étant la traduction de *patipadam kar*. Citons un dernier exemple qui montre d'une façon frappante le danger de cette méthode de *désaryanisation* des noms propres. Le nom perse *Khshathrita* est rendu en scythique *Sattarritta* : « le perse Khshathrita, dit M. Oppert, » ne saurait être la forme originale, car le terme aurait été ex- » primé par *Iksatrita* en médique; *toujours* la liaison *khs* perse » est rendue par *iks*. Le nom était originairement *Sattarritta* et » aryanisé en Khsathrita » (p. 172). La conclusion de ceci serait que le zend et le sanscrit *khshathra* sont des mots médiques, car le mot *khshatra-pâvan*, « satrape », est transcrit en médique, non pas *iksattara-pavana*, mais *saksa-pavana*. Nous conclurons seulement que le scythique ne possédait pas ces groupes consonantiques et était très embarrassé de les rendre quand il les rencontrait[1].

1. Cf. ci*th*ra transcrit ci*ss*a, et le nom propre A*th*rina transcrit A*ss*ina. — L'étude des formes transcrites mériterait un soin spécial, car elle renseignerait à la fois et sur la phonétique scythique et sur les rapports des civilisations scythique et perse, les mots transcrits et non traduits étant presque toujours des mots *techniques* (nous parlons, bien entendu, de noms communs). Nous croyons utile de donner ici la liste de ces termes :

perse ardaçtâna, sc. *ardastana*;
ariyacithra, *ariyacissa;*
çtânam, *istana;*
dahyush, *dayiyus* (*traduit* une fois *batin*);
dâtam, *datam;*
dipi, *dippi;*
framâtaram, *pirrumataram;*
gâthva, *gatêva;*
haduga, *haduk;*
khshathrapâvan, *saksapavana;*
paruzananâm, *parruzananam;*
shiyâtish, *siyatis, siyatim;*
tacaram, *tazzaram;*
takabara, *takabara;*
tigrakhauda, *tigrakauda;*
viçpazana, *vissadana* (*viçazana) et *viçpazana*;
viçadahyaush, *vissadayihus;*
yanaiy, *yanayi* (le fait de la transcription prouve que *yanaiy* ne signifie pas « néanmoins »; on ne transcrit pas des pronoms; donc, au lieu de « néanmoins il n'a pas inscrit un texte » (p. 225), il faut traduire : « il n'a pas écrit de texte sur le *yana* »).

Des formules entières sont transcrites; *dahyaushmaiy duruvâ ahatiy* est transcrit : *dayiyaaosmi tarva astu;* noter l'impératif *açtu* substitué au sub-

Nous ne voyons donc pas de raison suffisante pour abandonner l'opinion traditionnelle, que la langue des Mèdes était une langue aryenne, opinion qui a pour elle, en somme, le témoignage direct de Strabon, et le témoignage indirect d'Hérodote, sans parler des raisons très fortes qui font de la Médie le lieu d'origine du Zend Avesta et par suite la patrie du zend [1]. Quel est donc le peuple pour qui les inscriptions du second système furent écrites? La solution a, croyons-nous, été indiquée par Sir Henry Rawlinson et par M. Halévy; parmi les diverses langues écrites dans le système cunéiforme, il en est une qui se rapproche étrangement de celle-là, c'est celle des inscriptions susiennes : le rapport est si frappant que M. Oppert, le seul savant qui jusqu'ici en ait essayé le déchiffrement [2], et qui a été sur ce terrain comme sur tant d'autres le pionnier de la science, se sert exclusivement du scythique pour les interpréter; tout ce qu'on connaît du susien, on le connaît par le scythique. M. Halévy suppose donc que la seconde inscription était écrite pour les habitants de Suse, la capitale touranienne de l'empire, comme Babylone en était la capitale sémitique, et Persépolis la capitale aryenne. La principale objection de M. Oppert à ce système est que le Tigre et l'Euphrate, nommés dans les inscriptions susiennes par leurs noms sémitiques *Tiglat* et *Purat*, sont désignés dans le second système par leurs noms perses *Tigra* et *Uprato*, ce qui « indique clairement que le pays » où l'on parlait l'idiome de la seconde espèce des inscriptions » trilingues était loin des fleuves qu'il désignait par les noms

jonctif *ahatiy*, ce qui laisse supposer ou bien que le traducteur, s'il était Scythe, avait fait son travail sur une autre copie que le graveur du texte persan et qui offrait des variantes, ou bien qu'il était Perse; c'est ainsi encore que le titre *framâtaram*, transcrit *pirrumataram* (v. s.), est une fois rendu par *denimdattira*, c'est-à-dire * *daini-dâtar*, mot inconnu à nos textes; cf. *dâtam*, rendu tantôt par *datam*, tantôt par *denim* (* dainim, variante du zend *daêna*). La transcription de la formule citée plus haut prouve qu'il faut traduire, non point : « si tu dis : qu'il en soit ainsi! mon pays durera toujours » mais : « si tu dis : puisse mon pays .... » — *Patiyavahaiy*, *pattiyavani(?)yayi*, « je fis le *paiti avahi* »; cf. les formules zendes *avahi jamyât* ... — Notons un verbe scythique formé d'un mot aryen : *harikkas*, « il fut *arika*, ennemi, rebelle ».

1. Voir notre Introduction au *Vendidad*, III, §§ 11 sq.; *Études Iraniennes*, I, 10 sq.

2. *Mémoires du Congrès international des Orientalistes*, II, Paris, 1873, p. 179 sq.

» aryens. Cette contrée ne peut donc pas être la Susiane, mais » doit être la Médie » (p. 15) : mais il faut noter que dans un cas nous avons des textes originaux, dans l'autre, des textes traduits du perse; le traducteur du passage a simplement transcrit le mot perse; rien ne prouve d'ailleurs qu'il ne fût pas perse, l'emploi de mots perses qui ne sont pas dans l'original peut le laisser croire (v. page 13, note 1). Les différences de langue entre les deux ordres d'inscriptions, s'il y en a réellement[1], s'expliquent aisément par la différence de date[2].

La solution de la question est donc dans les ruines de Suse et de Mal Amir. Je ne doute pas que le livre de M. Oppert ne contribue, pour une large part, à appeler sur ce point capital l'effort des assyriologues. Ces inscriptions du second système, si longtemps négligées comme stériles, sont en réalité la clef de tout un monde, puisqu'elles nous livrent la grammaire et, en partie, le lexique de la race ou d'une des races qui ont fourni à la civilisation ancienne de l'Asie cet élément anaryen, que la science essaie depuis trente ans de déterminer. La conclusion qui, à travers le parti pris des systèmes, semble se dégager lentement des faits accumulés, c'est que ce foyer de civilisation touranienne, primitive ou non primitive, doit se chercher, non sur les rives du bas Euphrate, mais de la rivière de Suse et d'Ahwaz : les jours d'Accad sont passés et ceux de Suse sont venus. C'est là seulement que la question touranienne pourra se débattre sur un terrain solide, puisqu'on sera en présence d'une langue dont l'authenticité est certaine. Remercions M. Oppert d'avoir fourni à cette recherche l'instrument indispensable, que nul d'ailleurs n'est mieux que lui en état de faire servir à des progrès nouveaux. Je tiens à dire, en terminant, que les objections que j'ai cru devoir lui soumettre pour quelques-unes de ses explications et de ses théories ne sont qu'un hommage de plus à son œuvre, car c'est là que j'ai puisé presque tout ce que je connais de la question.

1. Dans la liste des mots communs donnés par M. Oppert (l. l., p. 182), les différences sont surtout orthographiques.

2. Nos inscriptions viennent de Darius, Xerxès, etc. (Ve siècle); celles de Suse remontent à Sargon (VIIIe siècle); différence, trois siècles: il y a place pour un mouvement de la langue et, par suite, pour une grammaire historique. Le susien ou *khûzî*, dialecte qui n'était « ni de l'hébreu, ni du syriaque, ni du farsi » se parlait encore au IVe siècle de l'hégire (Ibn Haukal, ap. Quatremère, dans le *Journal des Savants*, 1840, 412).

II. — Erânische Alterthumskunde, von Fr. Spiegel. III. Bd, Leipzig, Wilh. Engelmann, 1878, 1 vol. in-8°, pp. 864.

Geschichte des alten Persiens, von Dr. Ferdinand Justi, Professor an der Universität Marburg. Berlin, G. Grote, 1879, 1 vol. grand in-8°, pp. 244, 2 cartes. *(Revue critique,* 1880, 23 février.)

I.

M. Spiegel vient de terminer, par la publication d'un troisième et dernier volume, son grand ouvrage sur l'antiquité iranienne. Cet ouvrage est bien connu de tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la Perse ancienne : c'est un résumé clair et substantiel des longues études de l'un des plus consciencieux et des plus laborieux savants de l'Allemagne. Le premier volume comprend : la géographie et l'ethnographie de l'Iran, les origines de la nationalité iranienne et son histoire légendaire jusqu'à l'apparition de Zoroastre. Le second volume comprend : une exposition de la religion de Zoroastre et des divers systèmes religieux qui ont régné en Iran, l'histoire de l'empire mède, les Achéménides, le règne d'Alexandre, la légende d'Alexandre en Iran. Le troisième volume, celui dont nous avons à rendre compte, comprend le reste de l'histoire de la Perse jusqu'à la conquête arabe. Voici les divisions de l'ouvrage : pp. 1-70 : la Perse sous la domination grecque; Satrapes, Séleucides, le royaume grec de la Bactriane. — pp. 70-231 : chute de la dynastie étrangère, la Perse sous les Parthes. Pour l'histoire de cette période, on n'a pas de documents persans : il faut la faire tout entière d'après les sources grecques et latines. L'auteur résume dans deux digressions (pp. 191-198, 198-231) les données plus ou moins historiques des écrivains musulmans et des écrivains arméniens. — pp. 231-543 : la dynastie perse des Sassanides jusqu'à la conquête arabe. Le reste du livre est consacré à décrire l'organisation de l'état et la vie intellectuelle et morale du pays : pp. 543-734 : l'état et la famille, les classes, les prêtres, les guerriers (le roi, la noblesse, les fonctionnaires); le peuple, la vie privée; histoire extérieure des sectes et des religions étrangères. — p. 734 *ad fin.* : langues et dialectes, écriture, littérature, l'Avesta, traductions de l'Avesta et littérature dérivée, l'art. L'on voit la variété et l'étendue des questions traitées dans ce volume, quelques-unes traitées pour la première

fois. Il est impossible, dans un compte-rendu, de suivre l'auteur pas à pas sur un champ aussi vaste : nous nous contenterons de faire ressortir les parties neuves et de signaler quelques lacunes. La partie la plus neuve est sans contredit la dernière, celle qui traite de la vie politique et intellectuelle de l'Iran. Le lecteur trouvera là, rassemblés, des faits qu'il trouverait difficilement ailleurs; le sujet n'a jamais été traité par des spécialistes avant M. Spiegel. M. George Rawlinson, qui a abordé le même sujet dans son élégante histoire des Sassanides *(The seventh Oriental Monarchy)*, ne l'a traité que d'une façon assez vague.

Le chapitre capital, à notre sens, est celui qui traite de la langue de l'Avesta. Dès les premiers temps des études iraniennes, Rask avait tout naturellement reconnu dans le zend la langue des Mages et, par suite, de la Médie. Quand l'on pénétra plus avant dans l'étude des textes, la Médie fut dépossédée au profit de la Bactriane, parce que la Bactriane est, ou semble, le centre de la légende zoroastrienne; l'on distingua le zend du perse comme étant la langue de l'Ouest par opposition à la langue de l'Est et on le baptisa Vieux Bactrien. M. Spiegel donne nombre de raisons, et excellentes, pour montrer qu'il faut en revenir à la Médie. Le nord de la Perse n'est nullement inconnu à la géographie de l'Avesta, comme on le dit généralement; témoin Ragha, Caêcaçta (le lac de Van), Haoçravañha; Ragha (Rai) est une des places saintes de l'Avesta; or, la tradition classique place en Médie le siège du magisme : c'est donc là qu'il y a toute chance de trouver la patrie de l'Avesta. Ajoutons à cela le rôle que jouent Rai et l'Atropatène dans la légende de Zoroastre : l'une et l'autre revendiquent l'honneur de sa naissance, ce qui revient à dire que le magisme cherchait ses origines soit à Rai, soit en Atropatène; dans les deux cas en Médie. La Médie est donc la patrie du zend [1].

Cette conclusion implique, il est vrai, que l'Avesta est l'œuvre des Mages. Telle semble être, en effet, la pensée de M. Spiegel, bien qu'il ne la dégage peut-être pas avec une netteté suffisante. En fait, si la religion de l'Avesta ne s'accorde pas toujours avec ce que nous savons de celle des anciens Perses, elle s'accorde avec ce que nous savons de celle des Mages : notons, entre autres, un trait essentiel, l'exposition des morts, usuelle et obligatoire

1. Cf. vol. I, 10 sq.

chez les Mages (Hérodote, I, 140), comme elle l'est dans l'Avesta. Le nom même des Mages est, il est vrai, absent dans l'Avesta : mais cela s'explique aisément par le fait qu'en réalité Mage n'est qu'un ethnique : le mot ne signifie point «prêtre», mais « membre de la tribu des Mages », une des six tribus mèdes, et qui avait le privilège héréditaire de fournir des prêtres. Le vrai nom du prêtre était le vieux nom aryen *âthravan*, πύραιθος[1] et le prêtre n'était un *Mage* que pour le *Perse ;* le mot pouvait, à l'occasion, prendre par cela même une nuance défavorable : il rappelait au Perse que ce prêtre, dont le service était, il est vrai, indispensable à ses sacrifices (Hérodote, I, 132) et qui seul savait parler aux dieux (Diogène de Laëte, Procem.), n'était malgré tout qu'un Mède, un ennemi, un étranger, un ultramontain, dirions-nous. Il y a tout un drame dans le *hya magus* de Darius, «Gaumâta *le Mage*», et, par une heureuse rencontre, l'Avesta nous en laisse un commentaire dans un mot unique, le seul des textes où paraisse le nom de *mage,* le mot *moghu-ṭbish* désignant l'impie, l'ennemi du prêtre; «l'enne» mi du Moghu », non « de l'Âthravan »; c'est le *Moghu* qu'on haïssait, qu'on insultait, qu'on égorgeait à l'occasion (Magophonie), non l'Âthravan; le Mède, non le prêtre. L'histoire religieuse de l'Iran n'est autre que l'histoire de l'usurpation lente de la caste sacerdotale mède, qui devient souveraine avec les Sassanides, mais qui a commencé la conquête de la Perse dès les Achéménides, probablement au lendemain de la conquête de la Médie par la Perse : ce fut la revanche. Le sacerdoce savamment organisé des Mèdes, les aînés des Aryens d'Iran dans la civilisation, s'empare en Perse du rituel et de la liturgie (sous Cyrus, selon Xénophon), et par là prépare le moment où il imposera à la Perse ses dogmes et toute sa religion, théorique et pratique. Ce moment précis est le jour où Sapor II promulgua l'Avesta, le livre des Mages, comme loi de l'Iran (Dînkart); c'est à peu près l'époque où Constantin promulguait le *Credo* de Nicée[2].

La partie purement historique du volume prêterait, on le conçoit, à un nombre infini de discussions de détail : dans l'état présent des études historiques, ce n'est guère que par la dé-

1. Cette distinction capitale est nettement indiquée par M. Justi dans son Manuel, s. *âthravan.*

2. *The Vendîdâd translated,* Introd. pp. L sq.

couverte ou la publication de nouvelles sources orientales que l'on peut arriver à un progrès réel, bien que l'étude des sources byzantines n'ait pas dit son dernier mot. M. Nœldeke vient de montrer, par son beau livre sur les Sassanides de Tabari, les lumières inattendues que peut jeter sur une foule de détails la connaissance directe d'un texte connu jusque là de seconde main. La découverte des papyrus pehlvis du Fayoum va certainement diriger les recherches d'un côté où l'on ne se serait jamais douté, il y a deux ans, qu'il y eût à attendre des résultats nouveaux et l'histoire de la conquête de l'Egypte par Khosroès Parvíz doit être mise à l'ordre du jour de la science : l'effort réuni des orientalistes et des égyptologues doit porter là. Des branches nouvelles d'étude sortiront de là : les papyrus en langue inconnue, trouvés avec ces papyrus pehlvis, et dont l'écriture rappelle si singulièrement à la fois le caractère zend et le caractère araméen, pourraient bien cacher les écrits originaux des Manichéens qui, on le sait, avaient inventé à leur usage une écriture spéciale, combinée de l'écriture persane (pehlvi) et de l'écriture araméenne.

Nombre de détails seront sans doute à modifier dans la vaste synthèse de M. Spiegel par les travaux ultérieurs. Mais tel quel, c'est l'effort le plus considérable qui ait été tenté jusqu'ici sur ce terrain. L'on regrette seulement que l'on ne sente pas une vue générale à travers cette longue exposition. Les diverses parties se suivent une à une, sans faire suffisamment corps et se pénétrer. L'on passe des Séleucides aux Parthes, des Parthes aux Sassanides, et l'on arrive ensuite à la conquête arabe sans que le lecteur voie exactement le caractère propre de chacune de ces périodes et ce qu'elle a laissé dans le cours général de l'histoire. La question de l'origine, de la langue et de la religion des Parthes est à peine posée, et l'on ne voit pas nettement la pensée de l'auteur, non plus que sur le caractère de la révolution sassanide. L'histoire s'arrête brusquement à la conquête arabe, comme si l'histoire de l'Iran ancien était terminée en une minute : il aurait fallu indiquer au moins les dernières manifestations de la vie ancienne dans les premiers temps de la conquête, et, d'autre part, les antécédents de la conquête arabe qui remontent bien plus haut qu'Abou Bekr et que l'Islamisme même. Le style est toujours clair, et cependant n'est pas toujours net; la phrase se lit aisément, mais la pensée

ne se détache pas avec précision. Ce défaut tient peut-être aux scrupules scientifiques de l'auteur : cependant, même là où il est téméraire de trancher une question indécise, il est toujours possible d'en poser les données avec précision et d'indiquer en termes tranchés, sans se décider entre elles, les diverses solutions dont elle est susceptible.

Malgré ces réserves, l'ouvrage de M. Spiegel n'en est pas moins un admirable monument de travail et de patience, et le plus bel éloge qu'on puisse en faire, c'est qu'il sera longtemps indispensable à tous ceux qui voudront traiter un point quelconque des études iraniennes.

II.

Le livre de M. Justi fait partie de la collection historique publiée par la librairie Grote. Il est conçu sur un plan et dans des proportions toutes différentes de celui de M. Spiegel ; c'est un manuel condensé de l'histoire de la Perse ancienne, mettant à la portée du public les derniers résultats de la science. Malgré la modestie de ses prétentions et de ses proportions, je n'hésite pas à dire que ce petit livre est ce qui a été publié jusqu'ici de meilleur et de plus complet sur le sujet. Par la sûreté des informations, toujours puisées directement aux sources, par la netteté et la fermeté du style, ce manuel est un modèle du genre et je ne puis que souhaiter aux autres volumes de la collection de lui ressembler.

Ce n'était pas une tâche facile que de faire entrer dans un volume de 250 pages toutes les données importantes de la science sur un sujet aussi étendu. M. Justi y a réussi et tel de ces paragraphes est un chef-d'œuvre de concision et de précision. Les vingt-cinq lignes consacrées à Arsakes XVI (p. 164) sont plus complètes que les douze pages réunies de Spiegel et Rawlinson. M. Justi excelle à ces résumés nourris, qui, par le seul choix des faits, laissent la conclusion se dégager, sans aucune de ces formules vagues et générales où se complaisent les faiseurs de manuels. L'on sent que chaque ligne représente une somme de labeur considérable et que l'auteur a travaillé sur les pièces originales. Aussi lui reprocherai-je d'avoir systématiquement supprimé l'indication des sources : s'il a craint d'effrayer le public superficiel, il a eu tort ; le lecteur peut toujours

passer les notes, et les étudiants et même les spécialistes auraient été reconnaissants de l'attention. Le travail d'où est sorti ce livre est si sérieux que même un débutant pourrait passer directement de l'étude du manuel à l'étude des sources; il n'en aurait coûté à l'auteur que deux lignes par page. Le propre d'un ouvrage tel que celui-ci est d'inspirer au lecteur le désir de remonter aux originaux, et il y a de la cruauté à laisser la source enfouie et cachée aux yeux, quand l'on a en main la baguette magique. J'avoue que parfois il m'a fallu beaucoup de temps pour retrouver l'autorité que suivait M. Justi dans tel ou tel détail, et je me ferais plus charitable que je ne suis, si je ne disais que je lui en ai beaucoup voulu de cette perte de temps.

Un autre défaut d'exécution, moins grave, c'est l'abus de l'épisode et de l'anecdote; non qu'en soi le procédé ne soit excellent, et mieux, indispensable : mais encore faut-il qu'il soit absolument à sa place. Consacrer une page sur 250 à la réception de Tiridate à Rome, c'est trop, parce qu'en fait cette page nous fait connaître, non Tiridate et les Parthes, mais le badaud romain du temps de Néron, ce qui peut être intéressant, mais ici hors du sujet. J'aurais laissé de côté le psaume 126 (p. 33) et l'hymne panthéistique du temple de Hib (p. 55), qui sont fort beaux, mais, *quid ad rem?* Dans le tableau du magisme, j'aurais également laissé de côté les considérations sur l'origine du culte des morts et du fétichisme et je serais passé directement au déluge. L'étude comparée entre les procédés des bourreaux mazdéens et ceux des bourreaux chrétiens (p. 63) sent trop le Kulturkampf. Çà et là (pp. 14, 47), sur la tyrannie et l'intolérance, des réflexions morales fort saines, mais qui n'éprouvaient point le besoin d'être dites.

M. Justi, qui, avant d'être historien, a été philologue, a consacré une grande partie de son livre à l'étude de la littérature religieuse de l'Iran. Il donne de nombreuses traductions, entre autres du Vendidad. Quelques-unes marquent un progrès considérable sur toutes celles qui ont paru jusqu'ici : p. ex., celle du ch. III (p. 85; l'extrait du ch. VIII, p. 74, est moins réussi). Il donne un aperçu de la littérature pehlvie, très nourri et très clair. Il s'est étendu avec complaisance sur Chosroès Nôshîrvan, une des figures les plus intéressantes de la Perse, sorte de Frédéric le Grand de l'Iran, politique habile, ambitieux, sans

scrupule; lettré, philosophe, humanitaire; présidant avec des soupirs au sac d'Antioche, appelant à sa cour les philosophes persécutés par le christianisme, ayant pour confidents Voltaire-Uranius et Priscien-Maupertuis, se faisant traduire Aristote, fort à la mode chez les Byzantins qu'il bat, libre-penseur, tolérant, imposant à Justinien la liberté de conscience et massacrant les Mazdakites par milliers; délicat, curieux, sensible, égoïste, hypocrite, libéral : l'illusion est complète : à cela près que Chosroès, quoique probablement inférieur de génie à Frédéric, a laissé après tout une trace bienfaisante et plus durable dans l'histoire de la civilisation, puisque la Perse lui doit Firdousi, nous La Fontaine, et l'Europe le jeu d'échecs. Chez M. Justi, l'historien se double d'un archéologue : il a mêlé intimement l'histoire de l'art avec celle des faits politiques; des reproductions de ruines, de monuments, de bas-reliefs, de médailles, de gemmes, rompent agréablement l'uniformité du texte.

Il est une partie du livre sur laquelle j'aurais à faire de graves réserves; je veux parler des théories sur la formation du zoroastrisme et sur le rôle qu'y aurait joué l'élément touranien ou scythique. Depuis une trentaine d'années, les Touraniens sont très remuants et essaient de se faire leur part, d'une façon ou d'une autre, dans l'histoire primitive de l'Asie occidentale. Qu'ils aient tort absolument, je n'oserais l'affirmer; mais il me semble, en ce qui touche la question iranienne, qu'ils sont loin jusqu'ici d'avoir justifié leurs prétentions, qui, d'ailleurs, varient avec leurs avocats. Le premier *inroad*, d'ailleurs assez timide, fut fait, je crois, en 1855, par M. Norris, qui soupçonna que les Perses proprement dits, les Perses de Cyrus, pourraient bien être des Scythes; il donnait comme indices la similitude de leur langage avec celui des nomades sagartiens (Hérodote), le caractère touranien de certaines de leurs habitudes (défense de se laver dans une eau courante), les différences de mœurs et de costumes qui, selon Xénophon, existeraient entre eux et les Mèdes, lesquels sont certainement Aryens de race (*Journal of the Royal Asiatic Society*, XV, 205). La même année, dans le même journal, Sir Henry Rawlinson fondait la théorie du magisme scythique. Il y a, selon lui, dans la région iranienne trois éléments : 1° un élément *aryen* : le culte de Mithra, de Haoma, du soleil, de la lune; 2° un élément *iranien* proprement dit : le dualisme; 3° un élément magique ou *scythique :*

le culte de *Zervan,* qui serait l'*assyrien* zir-banit ; le culte de l'eau, du feu, l'usage du *barsom* et enfin la personnification de la race *scythique* en Zoroastre, qui est l'*assyrien* zirishtar « the seed of Venus » (*ibid.*, 246, sq.).

M. Justi à son tour, distingue trois éléments : le magisme médique, le zoroastrisme et la religion de la Perse propre. Laissons celle-ci de côté, car M. Justi pense qu'elle n'a pas différé essentiellement de celle de Zoroastre; nous trouvons en présence, opposés l'un à l'autre, les deux éléments que Rawlinson identifie, le magisme et le zoroastrisme. Le magisme médique aurait consisté dans la divinisation des éléments, et surtout dans la magie, souvent anathématisée dans l'Avesta : ce sont les mages que l'Avesta aurait en vue quand il maudit les faux Athravans ; enfin le mot *mage* porterait en lui-même la marque de son origine non aryenne, étant l'accadien *imga,* « vénérable ». Nous trouverons la meilleure réfutation de cette théorie dans M. Justi même, deux pages plus loin, quand il dit, à propos du culte du feu : « La religion iranienne se rencontre dans ce culte, *non-seulement avec le magisme,* mais avec beaucoup d'autres religions : sémitiques, égyptienne, indiennes, grecque, romaine, atzèque. » Que reste-t-il en faveur des Scythes? Deux choses : 1° un passage de Dinon sur la divination par les baguettes, pratiquée, dit-il, par les Scythes *et par beaucoup d'autres peuples encore;* on a rapproché cette divination, fort arbitrairement, de l'emploi du Barsom; à supposer que le rapprochement fût exact (où voit-on que le Barsom serve à la divination?), la conclusion est que le magisme peut s'expliquer par les pratiques des Scythes et *par celles de beaucoup d'autres encore;* 2° une étymologie du mot *magu* par l'accadien *imga* : je n'ai pas autorité pour trancher les grosses questions engagées sur l'accadien et pour décider entre l'accadisme et l'hiératisme : je me contenterai d'observer que l'accadien *imga,* s'il a existé, ne peut expliquer le médique *magu,* qu'à la condition que les Scythes de Médie parlaient l'accadien ou une langue parente de l'accadien; or, M. Oppert, l'homme d'Europe qui connaît le mieux les deux langues et qui pense, en effet, que la Médie était habitée par des Scythes dont la langue nous serait conservée dans les inscriptions cunéiformes du second système, déclare que les deux langues n'ont absolument rien de commun, et une simple comparaison entre les paradigmes et le lexique

de ces inscriptions et ceux qu'on attribue à l'accadien prouve qu'il en est ainsi en effet; je crois donc prudent d'en revenir à l'opinion exprimée explicitement par M. Justi dans son Manuel zend, et implicitement par Hérodote dans son Histoire, que *mage* n'est que le nom ethnique des Athravans, et laissons *imga* devenir ce qu'il pourra[1]. Quant aux Scythes, ajournons leurs droits jusqu'à ce qu'ils aient de meilleurs titres à faire valoir.

Les Scythes jouent encore un grand rôle dans l'histoire légendaire de l'Iran, telle que la donne M. Justi, et un rôle qui me semble encore loin d'être justifié. La légende dit que le premier roi, Hosheng, régna sur les Divs, les démons; cela signifie, selon M. Justi (p. 30), qu'il représente les populations non aryennes de l'Iran, subjuguées plus tard par les Aryens. Il découvre le feu et les métaux : allusion aux talents métallurgiques des vieux peuples scythiques et finnois de l'Asie centrale et méridionale, Chalybes, Tibareni, Abkhases. C'est là du pur Evhémérisme : si Hosheng règne « sur les Divs et sur les hommes », c'est là une formule de style, fort innocente, appliquée à tous les rois mythiques de l'Avesta; il règne sur les Divs, parce qu'il a écrasé les deux tiers des Divs Mazainiens (*Yasht* V, 21), de sorte que si les Divs sont les aborigènes, Hosheng peut tout aussi bien et à plus juste titre être le représentant de la conquête aryenne. M. Justi réserve ce rôle à Tahmûrâf qui a enchaîné les Divs, ce qui pourtant ne l'empêche pas d'être grand constructeur, *à la façon des vieux peuples scythiques :* si j'étais Hosheng, je réclamerais. S'il a arraché aux Divs le secret de l'écriture, c'est que l'écriture est d'invention scythique. M. Justi se rencontre ici curieusement avec le destour Jamaspji[2]. Enfin, s'il a introduit le culte des étoiles, c'est un souvenir du culte stellaire des Scythes dont l'écriture représente l'idée de Dieu par une étoile. O Assyriologie! que de théories on commet en ton nom! — Plus loin, nous voyons Azhi Dahâka sortir du culte scythique du serpent. Ce sont un peu les théories de M. Fergusson remontant vers le nord.

Heureusement, ces pages malencontreuses ne font pas tache d'huile, et les Scythes ne reparaissent plus dans le reste du livre,

[1. Il est devenu l'assyrien *imgu* « savant », de la racine *'amaq* « être profond », titre des dieux et des rois, non des prêtres; Guyard, *Revue Critique*, 1880, I, 241.]

2. Voir plus bas l'article VI.

au grand plaisir du lecteur. Je m'étonne, pour ma part, que l'on n'ait pas encore songé à rattacher les Parthes à ces proto-Scythes à la mode : la révolte d'Arsace serait le réveil de la nationalité scythique ou accadienne, et cet exemple de la continuité historique sourirait, sans doute, à l'esprit philosophique de notre temps.

Deux cartes fort bien faites de l'empire perse : l'une comprenant la partie occidentale (Asie-Mineure, Egypte, Mésopotamie, Arménie), l'autre l'Iran proprement dit. Quelques lacunes : on aurait désiré pouvoir suivre les inscriptions des Achéménides et la géographie du Bundehesh. — Pourquoi les *Tigra*-khanda sont-ils placés sur les bords du *Tigre?* Est-ce une étymologie? Non, à en juger par la page 57.

Conclusion : il serait très désirable qu'il fût publié une traduction française de ce beau livre. Une indication abondante des sources; des divisions plus nombreuses et plus voyantes; des têtes de chapitres et de paragraphes trés détaillées, permettant de se retrouver aisément dans ce massif un peu serré et où, parfois, la lumière manque; un index; enfin, un remaniement des chapitres préhistoriques, ou, à défaut, un large emploi de points d'interrogation; avec ces quelques modifications tout extérieures, le livre de M. Justi serait le bien venu en France, et il serait utile.

III. — Die Perser des Aeschylos als Quelle für altpersische Altertumskunde, nebst Erklärung der darin vorkommenden altpersischen Eigennamen von Philipp Keiper. Erlangen, Andreas Deichert. 1877, 114 p. in-8°. (*Revue Critique*, 1880, 16 Août.)

Les Perses d'Eschyle sont, en date, le premier document grec sur la Perse : qu'y a-t-il à en tirer? La question, déjà étudiée partiellement par Fr. van Hoffs (*De rerum historicarum in Aeschyli Persis tractatione poetica Dissertatio philologica*, Münster, 1866), et par Em. Hannak (*Das Historische in den Persern des Aeschylos*, Wien, 1866), est reprise dans son ensemble par M. Keiper dans l'ouvrage dont nous rendons compte.

Dans une première partie (3—41), il étudie les données d'Eschyle sur la religion et les mœurs des Perses; dans une seconde partie (41—52), les données sur l'histoire de la Perse; dans la troisième, la plus considérable du livre (63—114), les noms propres cités dans la pièce. Il ne faut pas s'étonner de la disproportion apparente de cette dernière partie : car, somme toute, l'onomastique est le domaine où Eschyle apporte le plus d'éléments nouveaux, sinon sûrs.

Sur la religion, nulle donnée précise : on a voulu retrouver une allusion au dualisme dans les prières offertes au Ciel et à la Terre (v. 499), le Ciel étant Ormazd et la Terre Ahriman. M. Keiper démontre fort bien que la Terre n'a rien d'Ahrimanien et que le couple Ciel et Terre n'a plus de valeur religieuse dans les textes connus[1]. M. Keiper montre aussi avec beaucoup de sens que le fameux songe d'Atossa ne contient aucun pressentiment de l'unité aryenne et qu'Eschyle n'est pas un précurseur de Bopp. En fait, la Perse est sœur de la Grèce, grâce au nom de Persée, comme la Médie pourrait l'être, grâce au nom de Médée (cf. Hérodote, VII, 61 sq.). Rien à tirer non plus de la scène du présage, scène grecque par les détails et l'esprit. Les Perses ont des dieux et ils prient : voilà au fond tout ce qu'Eschyle connaît de leur religion. Sur leur gouvernement, il n'en sait guère plus : il sait seulement que les Perses sont les sujets d'un maître, tandis que les Grecs sont citoyens libres : c'est assez pour lui, et c'est tout, car c'est l'idée qui pénètre toute son œuvre : il importe peu au spectateur grec de connaître les détails de l'organisation perse, mais seulement d'entendre parler du grand roi et de ses esclaves, de leurs tributs, de leurs prosternements devant le maître (προσκύνησις), et de la liberté grecque étonnant les barbares. Au delà de ces traits généraux, rien ou peu de chose. Le seul trait intéres-

1. M. Keiper croit encore au Δῖαν ... τὸν οὐρανόν d'Hésychius (p. 7), lequel dérive certainement du Δία d'Hérodote, pris comme substantif féminin homonyme de l'adjectif δῖα (δῖαν · μεγάλην ἢ ἔνδοξον · τὸν οὐρανὸν Πέρσαι). Δία καλεῦντες signifie, suivant l'usage constant des Grecs quand ils décrivent des religions étrangères, « donnant le nom de *Dieu suprême* ». — P. 10. *Apãm napât* n'est pas un dieu des eaux, c'est le dieu de la flamme dans les eaux. — P. 8, nous lisons : « les sacrifices humains sont inconnus au culte aryen dans sa forme pure et primitive, ils sont empruntés aux cultes sémitiques » : où faut-il chercher « cette forme pure et primitive » du culte aryen? Moloch a-t-il pénétré dans la Gaule du Nord et en Inde?

sant est la mention de « l'Œil du Roi », plus tard si fréquente chez les historiens grecs, et que M. Keiper rapproche de l'Œil de Mithra.

Pour l'histoire de la Perse, le seul passage important est celui où Darius la résume : ce passage aurait dû être étudié de plus près (p. 42). L'idée qu'Eschyle se fait de la succession dynastique en Perse est-elle celle d'Hérodote ou de Xénophon? Cyrus renverse-t-il son prédécesseur ou lui succède-t-il pacifiquement? L'impression générale qui ressort de tout le morceau est, semble-t-il, que la donnée d'Eschyle est celle de Xénophon.

Dans l'interprétation des noms propres, M. Keiper a fort bien reconnu que tous les noms donnés aux soldats de Xerxès ne sont pas pour cela des noms perses. Parmi les noms qui avaient pu frapper les Grecs, beaucoup pouvaient appartenir à des sujets non aryens, et, dans l'immense variété des populations de l'empire, les noms de ce genre peuvent être nombreux : de plus, Eschyle n'avait pas sous les yeux un annuaire de l'armée perse et rien ne prouve qu'il n'ait pas créé des noms perses, en prenant des noms grecs auxquels il se contentait de donner une forme exotique. Dans de pareilles conditions, l'étymologie positive doit être très réservée, surtout pour les noms qui ne se rencontrent que dans Eschyle; c'est là surtout qu'il faut tenir compte de cette règle essentielle dans toute recherche d'onomastique : n'accepter d'étymologie que celle qui s'impose du premier coup d'œil ou qui peut se vérifier historiquement. Hors de là, il n'y a place qu'à des combinaisons plus ou moins ingénieuses, ou plus ou moins pénibles. M. Keiper emploie près de deux pages à expliquer le nom Ἀγδαβάτας qui serait formé de βάτας qui est « évidemment » le suffixe possessif *vat*, et de *a-gadha* « non-maladie », le tout signifiant « non malade ». C'est beaucoup d'érudition dépensé, je crains, en pure perte : Ἀγδαβάτας est un simple adjectif signifiant « l'Ecbatanien » et dont on trouve le pluriel, v. 924, ἀγδαβάται γάρ πολλοὶ . . — Les noms Σούσας, Σουσισκάνης ne sont pas perses, mais Susiens, et le nom de *Suse* n'a rien à faire avec le nom perse *Uvâja*. — *Bardiya*, le Σμέρδις d'Hérodote, le Μέρδις d'Eschyle, ne vient point de *bared barez;* c'est très probablement un titre d'apanage, ou une indication d'origine, faisant la paire avec le nom de Cambyse; Cambyse, *Kambujiya*, signifie « le Kambujien » ou, si l'on veut « prince héritier de *Kambuja* » et Μέρδις *Bardiya* signifie le

Bardien, c'est-à-dire le Marde; nous avons là la forme primitive du nom des Μάρδοι, de même que nous avons celle de leur autre nom, Ἄμαρδοι, dans le *Habardi-p* des cunéiformes du second système. — L'auteur doit d'autant plus se défier de l'étymologie qu'il y fait parfois entrer des éléments très étranges : citons, entre autres, un védique *çici-dava* (!) qui signifierait « qui dérobe la lumière » et une racine *çic* « briller » qui est, paraît-il, un doublet de *çuc*.

Malgré ces taches, le travail de l'auteur n'est pas inutile; il a réuni un grand nombre de matériaux qui pourront servir, et la partie purement historique est traitée avec sens et jugement.

IV. — **Ueber die Metrik des jüngeren Avesta**, nebst Uebersetzung ausgewählter Abschnitte, von Karl Geldner. Tübingen, 1877. (*Revue Critique*, 1879, 15 Novembre.)

Dès le début des études zendes, Burnouf avait reconnu qu'une partie de l'Avesta, les Gâthâs, est écrite en vers, mais sans déterminer dans quel mètre elle est composée. C'est à un savant étranger aux études zendes, M. Westphal, que revient l'honneur d'avoir tracé avec une rare sagacité les principales lois de la métrique des Gâthâs. Les mètres sont syllabiques, c'est-à-dire que le vers se compose d'un nombre régulier de syllabes, divisées par la césure en deux parties où le nombre des syllabes est également défini. Chacune des cinq Gâthâs est conçue dans un rythme différent, dont les éléments sont : 1° dans le vers, le nombre et la division des syllabes; 2° dans la strophe, le nombre des vers. M. Westphal fut, en chemin, conduit à la conclusion que l'orthographe zende ne reproduit pas exactement la valeur métrique des syllabes et il arriva à constater diverses lois que nous pouvons formuler comme il suit : 1° tout groupe, qu'il soit écrit comme monosyllabe, ou comme dissyllabe, a en métrique la valeur qu'il a étymologiquement : ainsi *ere* est monosyllabe, et non dissyllabe; *ao* est monosyllabe quand il est guṇa de *u*, il est dissyllabe quand il est contracté de *ava*; *ṅuha* est monosyllabe, étant primitivement *sva;* 2° les syllabes où entrent les semi-voyelles *y*, *v*, peuvent, comme dans le Véda, être comptées,

soit comme monosyllabes, soit comme dissyllabes; *w* n'est jamais vocalisé.

M. Westphal reconnut encore que les Gâthâs ne sont pas les seules parties de l'Avesta qui soient métriques, et qu'il y en a également dans les textes considérés jusqu'alors comme prose. Le mètre de ces autres textes est d'ailleurs beaucoup plus simple : l'élément constituant est le vers de huit syllabes, groupé en général en successions de quatre vers, ce qui est exactement le *çloka* indien, au moins quant au nombre. M. Westphal restitua ainsi en forme métrique la plus grande partie du neuvième Hâ du Yaçna. Il ne décide pas si l'accent joue un rôle dans la métrique de l'Avesta, ou si le nombre des syllabes est l'élément unique : il laisse la question ouverte. (*Journal de Kuhn*, IX, pp. 437 sq., 1852.)

Les recherches de cet ordre furent délaissées pendant une vingtaine d'années. Elles furent reprises par l'école de M. Roth, par M. Roth lui-même, M. Toerpel et surtout M. Aurel Mayer. M. Aurel Mayer, en poursuivant rigoureusement dans le détail, sur l'ensemble des cinq Gâthâs, les principes posés par M. Westphal, arrive à donner une forme définitive aux types métriques. M. Roth et M. Toerpel les appliquent dans le reste de l'Avesta et montrent que le Hâ IX n'est pas le seul où paraisse le çloka. Enfin, un des élèves de M. Roth, M. Karl Geldner, déjà connu par une élégante traduction d'une anthologie védique publiée en collaboration avec M. Koegi, reprend la question et la traite dans son ensemble avec un talent remarquable dans le livre dont nous rendons compte : la métrique du second Avesta.

Selon M. Geldner, une très grande partie du second Avesta (c'est le nom que M. Geldner donne à la partie de l'Avesta écrite dans le dialecte ordinaire), spécialement tous les morceaux poétiques et épiques, — par opposition aux morceaux liturgiques, — a été primitivement rédigée en vers, en octosyllabes, réunis en groupes de trois, de quatre, ou de cinq vers. Ce rythme primitif a été obscurci, d'une part, par le changement phonétique, qui a contracté dans la langue commune des syllabes primitivement doubles; d'autre part, — et c'est la cause de trouble la plus grave, — par l'action des derniers compilateurs de l'Avesta : additions maladroites de particules, d'épithètes ou même interpolations de passages entiers en prose. Les troubles amenés par le changement de la langue sont écar-

tés par la restitution du phonétisme primitif; et les lois de ce phonétisme, une fois établies, permettent de reconnaître et les interpolations des rédacteurs et les fautes des copistes, et donnent ainsi à la critique du texte une arme toute nouvelle et d'une énergie incomparable. Le livre de M. Geldner nous donne la théorie et la pratique. Dans une première partie intitulée : Restitution du vocalisme primitif (§§ 1—76), il étudie le vers isolé; comme le vers repose tout entier sur le nombre des syllabes, tout se ramène, en réalité, à la valeur primitive des voyelles et des diphthongues. Dans la seconde partie, il étudie les groupements de vers en strophes et les groupements de strophes. Enfin, dans une série d'appendices, il applique les principes établis à la critique du texte.

Etant donnée la simplicité extrême du système prosodique, tel du moins que les recherches faites jusqu'ici l'ont établi, le lecteur conçoit aisément que l'intérêt principal des résultats obtenus portera nécessairement sur un objet étranger au sujet même : il portera, non sur les conclusions théoriques concernant l'ancienne métrique iranienne, mais sur les conclusions pratiques qu'on en peut tirer pour la restitution du texte. Telle semble d'ailleurs être la pensée de M. Geldner lui-même, qui poursuit cette restitution avec une logique intrépide.

Parmi les résultats obtenus par M. Geldner, voici, à mon sens, ceux qui semblent certains et que l'on peut admettre comme définitifs : 1° c'est que, dans une très grande partie de l'Avesta, la phrase est conçue en membres de huit syllabes; 2° que, dans un grand nombre de cas, des membres de phrase qui semblent contenir plus ou moins de huit syllabes se ramènent à ce nombre, si on donne aux éléments leur valeur étymologique ou si l'on applique les libertés poétiques de la langue védique (résolution de *y*, *v* en *i*, *u*). Quand l'on rencontre une longue série de ces octosyllabes, soit immédiatement apparents, soit médiatement par l'application des lois vocaliques, il devient très vraisemblable que l'on est là en face d'un procédé voulu, autrement dit que le morceau est en effet métrique. Nous ne différons jusqu'ici de M. Geldner qu'en ce que nous disons très vraisemblable, au lieu de dire certain : on verra pourquoi, dans un instant. Où nous différons complètement, c'est dans le cas où dans une série où l'octosyllabe domine se trouvent des membres de phrase réfractaires : M. Geldner dira,

dans ce cas, que ces membres de phrase sont d'anciens octosyllabes déformés et il les ramènera à leur forme primitive d'une façon ou d'une autre : nous, au contraire, nous nous demanderons si ces dissonances ne prouvent pas tout simplement que, dans nombre de cas, nous sommes en présence, non pas d'un mètre arrêté, d'un procédé voulu, mais d'une *tendance rythmique,* d'une coupe affectionnée de la phrase, qui d'ailleurs reste toujours subordonnée aux exigences souveraines du sens et qui ne domine qu'autant que le développement libre de la phrase s'y prêtait : en un mot, n'y a-t-il pas là une simple *prose poétique,* avec un rythme dominant? Un exemple rendra ceci plus sensible. Voici le texte du § 101 du Mihir Yasht, un des morceaux poétiques où la tendance métrique est le plus visible; je coupe les lignes d'après le sens et le mouvement naturel de la phrase:

avi dîshaêm khshayamnô
hamatha baraiti ishavô erezifyôparena
âaṭ yaṭ athra parajaçaiti vazemnô
yathra dañhâvô avimithranyâo
hô paoiryô gadhãm nijaiñti
açpaêca paiti vîraêca
hathra tarshta thrâoñhayêiti
uvaya açpa vîraca.

L'on voit que les quatre derniers membres de phrase font quatre octosyllabes et forment une strophe naturelle de quatre vers; il n'en est pas de même pour les quatre premiers. Pour les ramener à l'ordre, M. Geldner est obligé de faire de la haute critique de texte; il supprime *âaṭ yaṭ athra* dans le troisième membre et *yathra* dans le quatrième, ce qui, il est vrai, ne change pas essentiellement le sens, mais modifie, en fait, toute la structure de la phrase, y compris la strophe finale, où le terme *hathra* conservé par M. Geldner correspond au *yaṭ* supprimé; dans le second membre, *erezifyôparena* disparaît comme épithète oiseuse, mais sa chute ne suffit pas à rétablir l'équilibre, il faut encore contracter *ishavô* en *ishvô.* Le lecteur est alors assez naturellement conduit à se demander s'il n'est pas plus simple de supposer que le morceau n'est pas écrit en vers et si, à rétablir le rythme ancien à travers tant d'expédients, on ne court pas le risque de donner pour le poëme de l'an 1000 avant le Christ,

un poëme de l'an 1877 après le Christ. Remarquons d'ailleurs que ces quatre malheureuses lignes, que l'on condamne à être vers, quoiqu'elles en aient, n'ont point contre elles le témoignage de celles qui précèdent combiné avec le témoignage de celles qui suivent : ces dernières seules sont métriques, les autres le sont si peu que M. Geldner lui-même n'a pas essayé de les réduire en vers; il faut remonter de sept membres de phrase pour retrouver une série octosyllabique.

Le lecteur peut refaire cette expérience sur le livre de M. Geldner en ouvrant au hasard. Il est naturel, en effet, que M. Geldner, partant de cette idée que les derniers rédacteurs de l'Avesta ont remanié les textes, interpolant des passages, ajoutant des mots et en retranchant, use largement en sens inverse des mêmes procédés. Mais je crois que ces remaniements, s'ils ont eu lieu, n'ont pas pu porter à l'intérieur de morceaux métriques. Un fait certain, en effet, c'est que les derniers rédacteurs de l'Avesta avaient, surtout en ce qui touche le nouvel Avesta, une connaissance parfaite de la langue zende et des textes qu'ils arrangeaient : ce fait ressort avec évidence de la traduction pehlvie qui fut faite plus tard, à un époque où la tradition devait être plus affaiblie, et qui cependant est si fidèle pour toute cette partie de l'Avesta. Il est vrai que M. Geldner appartient à une école qui, frappée très justement des rapports du Véda avec l'Avesta, voit là la seule source d'interprétation et professe pour la tradition un mépris parfait[1]. Mais il semble qu'en général les membres de cette école ont condamné l'accusé sans l'entendre; et, quant à ceux qui l'ont écouté, ils sont d'accord à reconnaître qu'il parlait de choses qu'il savait. Il devient, dès lors, bien difficile d'admettre que les derniers rédacteurs n'aient pas reconnu le rythme, et un rythme si simple, si rythme il y avait; il devient vraisemblable que le rythme n'était qu'une tendance et que les morceaux non rythmés, que M. Geldner tient pour interpolés ou pour déformés, faisaient partie du texte primitif.

Cette tendance au rythme octosyllabique résultait d'ailleurs assez naturellement de la structure de la phrase zende : la phrase est très simple, plus encore peut-être que la phrase védique, et marche naturellement par petits groupes de trois mots : verbe,

1. Voir plus bas l'article VII.

sujet, régime; ces trois mots qui donnent en moyenne la valeur de six à sept syllabes, toutes les fois que la phrase prendra un ton poétique et que, par suite, la tendance rythmique paraîtra, fourniront toujours très aisément, avec les particules et les prépositions, le moule simple de la poésie narrative, l'octosyllabe, sans que d'ailleurs l'écrivain mette aucune obstination à faire, à tout prix, des lignes égales. Voici un exemple emprunté à un texte si favorable à la théorie métrique que le maître de M. Geldner l'a lui-même choisi comme exemple et l'a restitué dans la forme poétique primitive; c'est un exemple destiné, dans la pensée de l'auteur, à montrer comment le mètre permet de corriger le texte et de rétablir le sens dénaturé par les derniers rédacteurs, et qui cependant, en dernière analyse, est, je crois, la condamnation même de la critique du texte par le mètre. L'Avesta, racontant que Yima vient d'agrandir d'un tiers la surface de la terre et que les animaux s'y produisent en aussi grand nombre qu'il le désire, dit:

1. âaṭ Yimô imãm zãm frashâvayaṭ
2. aêva thrishva ahmâṭ maçyêhîm
3. yatha para ahmâṭ aç;
4. tem ithra fracareñti
5. paçvaçca çtaorâca mashyâca
6. hvãm anu ishtîm zaoshemca
7. yatha kathaca hê zaoshô (*Vend.* II, 11; ed. West.)

« Alors Yima élargit la terre, d'un tiers plus grande qu'elle n'était d'abord: alors viennent à lui bestiaux, troupeaux et hommes, à son gré et désir, en aussi grand nombre qu'il voulait ». Les membres 1, 2, 3, 4, suivis de vers, le deviendront à leur tour si l'on supprime *imãm,* si l'on fait passer *maçyêhîm* avant *ahmâṭ,* et si arrêtant la phrase avant *aç,* on joint *aç* à *tem :*

âeva thrishva maçyêhîm
ahmâṭ yatha para ahmâṭ
açtem ithra fracareñti . . . . .

ce dernier membre signifiera : « alors vont à l'étable ». La correction est certainement ingénieuse et séduisante : je n'objecterai pas la traduction pehlvie qui fait de *aç* un verbe : « plus grande que n'était auparavant » : on répondrait que la traduction pehlvie n'a pas d'autorité; je n'objecterai pas que cette

phrase *ahmâṭ yatha para ahmâṭ* semble incomplète et que le sens réclame le verbe *être* : on invoquerait les libertés du langage poétique; je ne dirai pas non plus que l'étable, quoique la bienvenue à un certain point de vue, puisqu'il s'agit de troupeaux, n'est pourtant pas ce qu'on attend ici, car il s'agit de peupler la terre, de la remplir, et non de mener les animaux et les hommes à l'étable, et qu'un *tem*, se rapportant à Yima, est beaucoup plus naturel et est en parfait rapport avec le *hê* de la suite (viennent *à lui*, en aussi grand nombre qu'*il* voulait); je ferai seulement observer que l'expression *yatha para ahmâṭ aç* (quam ante hoc *erat*) est une expression consacrée, qui se retrouve ailleurs, sans combinaison possible avec un *tem* suivant (*Vend.*, IX, 40, ed. West.); de sorte que le sens et la critique du texte sont d'accord avec la tradition pour assurer l'authenticité du passage.

L'on voit par cet exemple que même au milieu de séries toutes métriques, c'est-à-dire dans le cas où il y a le plus de chance que les interruptions du mètre soient dues à une altération du texte, l'étude directe du texte prouve que cette interruption est primitive. C'est un des torts de M. Geldner de n'avoir pas tenu assez compte du fond même du texte et des nécessités de la langue, pour s'en tenir à la forme seule et à la numération des syllabes. Il lui arrive ainsi plus d'une fois de modifier le texte d'une façon contraire à la langue, pour obtenir un ou deux octosyllabes au milieu d'un morceau écrit en prose, ou que du moins il ne revendique pas pour le mètre. Par exemple, il a besoin de réduire *asha* à une syllabe; il suppose qu'au lieu de *asha*, saint, il faut lire *ash*, beaucoup; soit! quoiqu'on ne comprenne pas trop pourquoi les derniers rédacteurs qui connaissent parfaitement *ash* l'ont confondu avec *asha;* mais l'on devient beaucoup plus sceptique quand l'on voit alors *ash* supplanter *asha* dans des composés où l'usage de la langue interdit la présence de *ash*, c'est-à-dire en combinaison avec des mots de sens neutre; je comprends un mot comme *ash-hvarenah* « qui a beaucoup de gloire », je comprends moins un mot comme *ash-manah*, « qui a beaucoup de *manah*, d'esprit » (au sens philosophique du mot); et quand je vois que le texte porte *asha-manah* « à l'esprit saint », expression tout à fait conforme au génie et aux habitudes de la langue, et que *ash-manah* n'est qu'une correction de texte destinée à créer deux pauvres octosyllabes

d'ailleurs parfaitement isolés dans le contexte, je me dis que ce n'est point la peine, assurément, de faire violence à la langue pour si peu; pour la même raison, *asha* reprendra sa place dans *ash-pâtem,* et même dans *ash-hunarem,* où *ash* serait grammaticalement possible, mais où le profit d'une révolte contre le texte n'est vraiment pas assez tentant (p. 40).

Nous n'avons pas besoin de faire observer toute l'étendue de l'arbitraire où la méthode suivie par l'auteur doit nécessairement l'entraîner, et la facilité par trop grande avec laquelle la licence des dédoublements de longues ou des contractions permet de rétablir le rythme. Si dans le même vers *îm* peut être soit *îm,* soit *i-yam,* si dans le même vers *ãm* peut être *ãm* ou *a-ãm,* la tâche est trop facile pour être bien sûre. M. Geldner répondra, il est vrai, qu'il en est de même dans la métrique des Védas, qu'il n'est aucune des licences supposées dans la métrique zende, qui ne soit certaine dans la métrique védique et que là aussi on rencontre à chaque ligne ces contradictions de la scansion. Seulement, une différence essentielle qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que dans les Védas nous savons d'avance de la tradition que nous avons affaire à des vers, et nous en connaissons le mètre d'avance; par suite, quand la lecture ordinaire des mots ne donne pas le mètre annoncé, nous sommes *forcés* de supposer une lecture différente : en zend, au contraire, c'est nous qui supposons des lectures différentes pour établir que nous avons affaire à des vers. Dans le Véda, l'hypothèse est nécessitée par un fait certain reconnu, et qu'il s'agit d'expliquer; dans l'Avesta, l'hypothèse est provoquée par le désir d'établir un fait nouveau, incertain et mal défini. Cela ne prouve pas sans doute que l'hypothèse soit fausse en elle-même, mais cela prouve du moins qu'il est très difficile de l'établir scientifiquement et d'arriver à une certitude. Autre différence tout à l'avantage des Védas : c'est que l'arbitraire des lectures, déjà légitimé en soi par la certitude qu'il y a un mètre, et tel mètre déterminé, est encore resserré dans des limites assez étroites par le rôle de la quantité dans le vers. Toutes les fois que les libertés de lecture portent sur la partie du vers qui est soumise aux lois de quantité, la lecture peut être établie avec une certitude presque absolue. En zend, au contraire, nous n'avons qu'une donnée, le nombre des syllabes : dès lors, à l'arbitraire du point de départ, s'ajoute l'impossibilité d'une véri-

fication. La certitude scientifique est en raison directe du nombre des conditions à satisfaire, parce qu'alors chacun des éléments de la solution se contrôle mutuellement : plus elle a d'entraves, plus la science est précise et puissante : la tendance de l'école de M. Geldner est, au contraire, de lui donner la liberté absolue : c'est lui rendre un méchant service, car c'est lui enlever tout moyen de se contrôler elle-même, et de prouver sa légitimité. Si M. Geldner veut arriver, non à prouver une thèse, mais à trouver la réalité des faits, il doit faire entrer en ligne de compte des éléments qu'il néglige, en partie intentionnellement : il doit accepter le texte traditionnel comme étant, jusqu'à preuve du contraire, la reproduction fidèle des éléments primitifs : or, la question étudiée historiquement donne tout lieu de croire qu'en général il en est ainsi. Il doit s'interdire toute modification du texte contraire aux habitudes de la langue, ce qu'il n'a pas toujours fait; il se peut qu'alors le résultat soit tout différent de celui qu'il veut établir, et qu'au lieu de morceaux de poésie, on ait seulement de la prose poétique : les résultats obtenus seront moins brillants, mais on s'en consolera aisément, si par hasard l'on arrive ainsi plus près de la vérité.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que la métrique, ou, pour parler plus exactement, que l'étude des tendances rythmiques ne puisse donner çà et là d'utiles renseignements pour la critique du texte. En réalité, ces renseignements seront surtout des confirmations, et leur certitude sera d'autant plus grande que l'on sera arrivé d'autre part, et par d'autres indices, à des conclusions concordantes. Si l'on passe en revue les corrections de texte proposées par M. Geldner, on verra que toutes celles qui s'imposent avec un caractère de vraisemblance ou d'évidence, sont déjà suggérées d'elles-mêmes, soit par la grammaire, soit par les variantes des manuscrits ou des passages parallèles. Au contraire, aucune de celles où M. Geldner n'invoque que la métrique, n'offre ce caractère d'évidence.

Pour nous résumer, nous croyons que le point de départ de M. Geldner, à savoir qu'il y a dans le nouvel Avesta un système de mètre défini, qui peut servir par suite à rétablir le texte primitif, et à distinguer dans la rédaction l'œuvre de mains différentes, nous croyons que ce point de départ manque de certitude, et nous posons cette question préliminaire : n'est-il pas possible que les morceaux dits métriques ne soient qu'une prose

poétique, assez analogue à la prose de Saadi en Perse, d'Ossian en Angleterre?

Cette réserve de principe une fois posée, nous n'avons plus que des éloges à donner aux rares qualités déployées par M. Geldner dans ce travail. Nous ne nous contenterons pas d'admirer sa rare habileté à manier les lois qu'il établit, puisque nous croyons que cette habileté repose sur un principe incertain : certainement, personne en Europe ni à Bombay ne tourne le vers zend comme M. Geldner et l'on peut craindre qu'il ne soit plus habile versificateur que les premiers auteurs de l'Avesta. Mais dans ces mille observations répandues dans son travail, il y a beaucoup de choses à prendre, et il y a plaisir à suivre un esprit vigoureux, précis dans son genre, toujours ingénieux, et qui mériterait d'avoir raison. Beaucoup de ses explications nouvelles sont bien séduisantes : il en est quelques-unes que nous n'osons trop louer, ayant eu le plaisir de nous rencontrer d'avance avec l'auteur (a-frâtat-kushîs; hvîti; *Haurvatât et Ameretât,* p. 13, n. 6; p. 22, n. 2; 1875); mais il y en a d'autres où nous sommes plus à l'aise : signalons, entre autres, le mot *havañt* qui disparaît définitivement du lexique zend pour se rejoindre en suffixe au substantif *barezish* (sscrit. *barhishvañt*). Parfois les étymologies de l'auteur sont si ingénieuses qu'on est peiné d'être forcé de les repousser ou du moins de les ajourner : le *hvaêtvadathô,* le mariage entre parents, devient par la simple application d'une loi d'écriture, *hvâetu-vadatha,* c'est-à-dire que le mot signifierait étymologiquement la chose qu'il désigne en fait : mais, si tentante que soit l'étymologie pour un sanscritiste, comme *vad* existe en zend, et que par suite, s'il était là, la tradition qui connaissait le sens du mot entier n'avait aucune raison de le méconnaître, la forme pehlvie du mot *hvaêtûk-daçîh,* [illegible], nous prouvera que le mot doit se diviser comme le divisent les manuscrits, en *hvaêtva-datha :* ceci rend très douteuse l'étymologie de M. Geldner, qui a d'ailleurs l'inconvénient d'être trop logique et trop conforme au sens : les mots sont rarement des définitions[1].

1. Encore quelques menus reproches : M. Geldner est si pénétré de l'esprit védique qu'il fait l'Avesta plus védique que les Védas mêmes. *Gaosh drafsha* « bannière de cuir » devient « goutte de lait » parce que dans le Véda *gaus* « vache », peut signifier « lait » et que *drapsa* signifie « goutte ». Mais ce n'est le cas en zend pour l'un ni pour l'autre; je doute d'ailleurs que la langue

Nous ne nous sommes si longuement étendu sur un livre, dont nous ne pouvons aucunement accepter les conclusions, que parce que nous avons cru y reconnaître des qualités scientifiques du premier ordre. Pour que M. Geldner produise une œuvre qui ne fasse pas seulement honneur à son talent, mais fasse avancer la science d'une façon sûre, il n'a qu'à se débarrasser d'une théorie préconçue et du joug d'un préjugé. Qu'il envisage les idées iraniennes dans toute l'étendue de leur développement et non pas seulement dans leurs origines : les recherches d'origine ne peuvent être fructueuses que combinées avec la connaissance exacte des faits présents, et venant après elle. En un mot, qu'il étudie la tradition, et avec la vue plus large et l'intuition plus sûre que donne le commerce des Védas, quand on sait s'en servir à l'heure et à la place voulue, il ne tardera pas à se mettre au premier rang dans l'école éclectique de l'avenir.

V. — Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis, by Martin Haug, second edition, edited by E. West. London, Trübner and Co. 1878. (*Revue Critique,* 1879, 9 Août.)

Cette seconde édition des *Essais* de Haug *sur la langue sacrée, la littérature et la religion des Parsis,* diffère considérablement de la première et par les additions et par les suppressions : elle a gagné aux unes et aux autres.

Doué de qualités scientifiques du premier ordre, il manquait à Haug le sang-froid intellectuel : fécond en combinaisons, en rapprochements souvent heureux, mais incapable d'en apprécier lui-même la valeur définitive; travailleur infatigable, d'une érudition très étendue et toujours en progrès; mais ne la dominant pas et toujours prêt à tout expliquer par les dernières acquisitions de son érudition : faisant du zend un dialecte sans-

védique eût jamais dit *gos drapsa* pour une goutte de lait; ce n'est pas dans des cas de ce genre qu'elle emploie *gaus* au sens de lait; elle eût pris le terme propre. Pour le besoin du vers, M. Geldner lit *gaosh darefshô* en invoquant l'édition de Bombay : il oublie que cette édition est écrite en caractère guzrati, et que dans cette écriture, *dra* s'écrit aussi bien, et même plus volontiers, *dara* que *dra*. De là des variantes apparentes qui n'en sont

crit et de l'Avesta un feuillet détaché des Védas, quand il étudiait les Védas; ramenant tout à la tradition, quand il eut fait connaissance avec les prêtres Parsis. Dans de telles circonstances, il semblerait qu'il dût rester peu de chose de son œuvre scientifique : il n'en est rien, et il est une branche de la science qu'il a renouvelée et où il garde une supériorité incontestable, l'étude du pehlvi. Le premier il songea à éclairer le pehlvi des manuscrits par le pehlvi des inscriptions, et par là il fixa la lecture des éléments les plus essentiels de la langue, et si l'on songe à l'immense importance des documents pehlvis pour la connaissance de l'histoire de l'Iran et pour l'intelligence de l'Avesta, on pardonnera aisément à Haug les quelques échappées de fantaisie qu'il a laissées là comme ailleurs, — par exemple, sa théorie de l'origine assyrienne du pehlvi, — et on lui donnera place, dans une histoire définitive de la science, parmi ceux dont l'œuvre, non seulement laisse un progrès réalisé, mais en provoque de nouveaux après elle.

La première édition des *Essais* est antérieure aux véritables découvertes de Haug : ce livre était formé de quatre conférences faites devant les Parsis de Bombay, où Haug exposait ses théories personnelles sur l'origine et la formation de la religion de Zoroastre et jugeait avec une rare sévérité les travaux de ses devanciers. Il avait l'intention de publier une nouvelle édition des *Essais* : une mort prématurée l'a prévenu. Son vœu a été rempli par M. West, le représentant le plus autorisé à l'heure présente des études pehlvies, qui, par la précision, la netteté et le calme tout britannique de sa méthode, offre un contraste frappant avec la manière de Haug dont il a été le

pas : un Parsi, écrivant à M. Bréal, et se représentant sans doute le mot écrit en guzrati, le gratifiait régulièrement d'un *a* intercalaire : Baréal. On ne pourrait tirer de conséquence de cette transcription que pour le système d'écriture du guzrati, et non pour la prononciation réelle du nom en question.

La phonétique de M. Geldner est aussi parfois trop hardie, du moins pour les habitudes timides de ce côté-ci du Rhin. Il m'est absolument impossible de comprendre comment la racine *vart,* pehlvi *vart-îtan,* persan *gard-îdan,* devient *urviç; urviç* suppose un primitif *vriç,* mais de *vriç* à *vart* je ne vois pas comment l'on peut passer, et l'identité de sens « tourner » ne suffit pas pour combler l'abîme, pour changer *a* en *i, t* en *ç* et pour renverser l'ordre du mot, c'est-à-dire pour établir au moins deux lois phonétiques nouvelles sans exemple. Si *urviç vriç* a absolument besoin d'une étymologie, il le trouvera plutôt, comme le propose M. Spiegel, dans le grec ἑλιx-ἑλίσσω que dans le sanscrit *vart.*

collaborateur et l'ami, et pour lequel il a toujours marqué l'estime la plus sincère et la plus profonde.

Le premier *Essai* contient l'histoire des études zendes. Les personnalités qui rendaient si pénible la lecture de l'original ont disparu de la seconde édition : une certaine froideur devant certains noms, çà et là quelques expressions légèrement dédaigneuses, sont tout ce qui reste des tempêtes d'autrefois. L'éditeur a poursuivi l'étude des travaux européens jusqu'à l'époque où il écrivait (1878) et il a ajouté un chapitre riche en détails inédits et intéressants sur les études zoroastriennes chez les Parsis (p. 54—63); il les suit des origines à nos jours et nous fait assister aux renaissances successives de l'érudition parsie, avec Nériosengh et les traductions sanscrites du XIVe siècle, avec Jamasp le Wilayatî au siècle dernier, et de nos jours avec la jeune école de Bombay[1].

1. Signalons ici quelques inexactitudes et quelques points douteux : Tychsen (p. 24), loin de s'être joint à Meiners pour attaquer l'authenticité de l'Avesta, en a été, au contraire, un des défenseurs les plus convaincus et les plus intelligents (Fateor me lectis ipsis libris, ad quos tam sine studio accesseram, ut potius recentioris aevi vestigia attente quaererem, expensis praeterea adversariorum argumentis, non potuisse non eorum antiquitatem agnoscere. Sunt enim in his libris, qui zendico sermone scripti sunt, manifesta remotae antiquitatis vestigia, nihil quod non isti hominum aetati conveniat, aut quod ab homine in ista mundi infantia philosophante sit alienum . . . Comment. Societ. Reg. Scient. Gottingensis, XI, 122, et XII, 3). — Le *rab-mag* de Jérémie n'est point le chef des Mages (p. 4), il n'y avait point alors de mages à Babylone, c'est « le chef de la flotte » (Halévy). — *Hara* n'est point le sémitique *har* (5, n. 1); si *hara berezaiti* est le nom d'une montagne, rien ne prouve que *hara* signifie « une montagne », et l'expression synonyme *haraiti bareza* prouve, au contraire, l'indépendance de *hara* et de *har* et pour le sens et pour la forme. — P. 28, on lit avec étonnement que Burnouf, en tout ce qui touche l'origine et le développement de la religion de Zoroastre, n'en savait guère plus qu'Anquetil : en fait, bien que Burnouf ait peu écrit sur ce sujet, on sent, à chaque page, qu'il voyait bien au delà de la parenté des mots, et qu'il comprenait celle des choses aussi profondément et avec plus de netteté que ne l'ont fait ses successeurs; relire ses études sur Haoma, ses découvertes sur Yama-Yima, Trita-Thraêtaona-Ferîdûn : Burnouf a créé la mythologie de l'Avesta comme il en a créé la philologie. — P. 55 : si Nériosengh est réellement le premier qui ait écrit des traductions sanscrites, il doit remonter au moins à la fin du XIVe siècle, le plus ancien colophon de traduction sanscrite publié jusqu'ici étant de 1410 (colophon de la traduction sanscrite de l'Ardâ Vîrâf; Ardâ Vîrâf, éd. Haug, p. 10). On aurait désiré quelques détails sur les traductions guzraties, dont l'usage remonte assez haut : celles des Nyâyish,

Le second *Essai* porte sur les langues des livres parsis, Zend, Pehlvi, Parsi. L'éditeur a supprimé l'esquisse de grammaire zende qui se trouvait dans l'édition originale, et a ajouté un long chapitre destiné à faire connaître ce qui reste de la littérature pehlvie (pp. 93—115), et qui est une des additions les plus précieuses de la nouvelle édition. La lecture de ce chapitre sera une révélation pour beaucoup. L'on ne se doute pas, en général, de l'étendue et de l'importance de cette littérature, et l'on se croit quitte avec elle quand on a cité la traduction de l'Avesta et le Bundehesh. C'est Haug surtout qui en a fait ressortir toute la valeur, et, par une étrangeté de sa carrière, c'est lui qui se trouve, en somme, avoir le mieux mérité de cette littérature à laquelle, dans la première partie de sa carrière, il contestait toute valeur et toute autorité. M. West, portant, dans la voie ouverte par Haug, des qualités qui manquaient à l'initiateur, continue son œuvre avec une précision qui ne laisse point prise à la critique, et avec une connaissance des faits acquise sur place et que nul autre Européen ne peut posséder au même degré. Il était seul en état de dresser le catalogue raisonné de la littérature pehlvie, et ces quelques pages sont le service le plus important rendu à la connaissance du pehlvi depuis l'*Essay on the Pahlavi language.* Il fait connaître le contenu et l'étendue d'une foule de traités, quelques-uns de haute importance, et dont certains n'étaient pas même connus de nom en Europe [1]. Nous signalons ceux dont la publication serait le plus utile : le *Nîrangistân,* traité de liturgie, contenant de nombreuses citations de textes zends perdus [2]; le *Shikan Gumânî,* curieux ouvrage de polémique et de théologie qui semble appartenir au groupe de l'*Ulemâi Islâm,* du *Dâdâr i Dâdukht,* de l'*Abalish;* le *Dâdistâni dînîk,* ouvrage de casuistique dont les décisions sont souvent contraires aux usages réformés des Parsis modernes qui ont jugé à propos d'en contester l'autorité [3];

Nîrang etc., ont été faites, sur les traductions de Nériosengh et d'Ormuzdiâr, par le destour Astin Kaka, il y a trois siècles (Anquetil, *Avesta,* I, II, p. XXII). Est-ce de la même source que vient la traduction en vieux guzrati de l'Ardâ Vîrâf citée par Haug, p. XI?

1. On n'avait que la liste très incomplète de titres en tête de la grammaire pehlvie de Peshotun.

2. Haug en a donné quelques extraits dans le *Old Zand-Pahlavi glossary.*

3. Cf. *A bill to define and amend the law relating to succession etc. among Parsis.* Bombay, 1864, p. 48.

le *Shâh Nâmak pehlvi,* recueil de traditions sur les anciens rois de la Perse, dont l'étude jetterait du jour sur les sources de Firdousi (le plus ancien manuscrit n'est postérieur que de deux siècles à Firdousi); le *Shâyaçt lâ Shâyaçt* ou *Rivâet pehlvi,* qui dérive probablement des mêmes sources que les gloses du Vendidad. Nous apprenons avec plaisir que M. West doit publier la traduction du *Shâyast lâ Shâyast* et du *Dâdistân* dans la collection anglaise des Livres sacrés de l'Orient[1]. Depuis la publication des *Essais,* une excellente traduction de l'*Ardshîr Nâmak*[2], malheureusement sans le texte, vient d'être publiée par M. Nöldeke; le texte parsi de l'Aogemaidê vient d'être publié par M. Geiger[3], mais l'original pehlvi (cf. Jamaspji, *Dictionnaire pehlvi,* p. XXXIX) est encore inédit. Une nouvelle source vient enfin de s'ouvrir par la découverte si inattendue des papyrus pehlvis du Fayoum, qui sont les manuscrits pehlvis les plus anciens connus jusqu'ici, car ils remontent sans doute à l'occupation de l'Egypte par les Sassanides, et qui nous fourniront peut-être des données directes sur des ordres de faits jusqu'ici sans documents, sur la vie civile, domestique, administrative des Zoroastriens sassanides.

Le troisième *Essai* (119—267) est un résumé de l'Avesta avec de nombreuses traductions des Gâthâs, des Yashts et du Vendidad. Il est difficile de porter sur ces traductions un jugement général, car elles remontent à différentes périodes de la carrière de Haug; les unes, entre autres celles des Gâthâs, appartiennent à sa première méthode : M. West a dû les reproduire telles quelles, mais je ne puis croire qu'il leur donne un

Ce qui augmente l'importance du *Dâdistân,* c'est qu'on en connaît l'âge, et cet âge est relativement ancien. Au moment de la publication des *Essays,* le plus ancien manuscrit connu était un manuscrit de Bombay, daté de 1572 (941 de Yezdegerd); j'apprends par une complaisante communication de M. West qu'il a depuis reconnu dans un manuscrit appartenant à Westergaard l'original de celui de Bombay : or, le manuscrit porte la date de 250 de Yezdegerd (881 de notre ère).

1. Le même livre contiendra une traduction du Bundehesh qui pourra compter comme nouvelle édition; le Bundehesh, tel que nous le possédons, n'est qu'un abrégé d'un ouvrage plus ancien, récemment découvert en Perse, et trois fois plus étendu; M. West a obtenu copie d'une partie du texte inédit dont il donnera la traduction. (La traduction du Shâyast-lâ-Shâyast et du Bundehesh a paru depuis; voir l'article VIII.)

2. Voir l'article X.

3. Voir l'article IX.

assentiment sans réserve. La grande cause d'erreur, c'est que Haug va au-delà du texte littéral et y cherche *à priori* tantôt un symbolisme à la Creuzer, tantôt des documents historiques dans toute la force du terme[1].

Mais si ces traductions sont un guide trompeur pour le public, le spécialiste devra toujours les consulter, car, au milieu des plus grands écarts, il trouvera des rapprochements auxquels il n'avait pas songé et souvent justes. Les traductions du Vendidad sont très supérieures à celles du Yaçna : les textes prêtaient moins à ces écarts, malgré la préoccupation que Haug y a portée, celle de retrouver dans le texte même trois couches successives de date différente, un texte primitif ou Avesta, un texte explicatif ou zend[2], et un pâzend ou commentaire au zend.

1. Ainsi, *Géush urva,* «l'âme du Taureau», tuée par Ahriman et gémissant à Ormazd (Bundehesh, IV) devient l'âme universelle de la Terre, déchirée par le soc de la charrue (p. 148); l'épouse au *corps chéri* (berekhdha kehrpa), désirée par Zoroastre, devient la Bactriane; les Gâthâs deviennent l'œuvre personnelle de Zoroastre, parce que Zoroastre y est présenté parlant à la première personne. L'Avesta se trouve donner des citations textuelles de l'Atharva Veda : par exemple, il est dit dans le Yasht IX que Haoma renversa Kereçâni qui disait : nôiṭ mê apãm âthrava aiwishtish veredhyê daṅhava carâṭ : «que nul Âthrava n'aille désormais porter ses enseignements à travers le pays» : cela devient : «no âthrava's repetition of the *apãm aiwishtis* (approach of the waters) shall be tolerated in my empire, to make it prosper», car *apãm . . . aiwishtish* est *évidemment* le nom de l'Atharva Véda, qui commence dans *certains* manuscrits par le mantra : Shan no *devîrbhishṭaya âpo* bharanti vîtaye (p. 182).

2. C'est Haug qui a le mérite d'avoir établi définitivement le sens des mots Avesta et Zend. *Avesta* est le texte sacré, *Zend* le commentaire, et au lieu de dire Zend Avesta, on doit dire, en réalité, Avesta et Zend. Le mot *zend,* originairement, ne désigne pas une langue, et, en tout cas, ne devrait désigner que la langue du commentaire, le pehlvi. En fait, il ne désigne même pas le commentaire pehlvi que nous possédons, car ce commentaire cite comme révélés l'Avesta et le Zend, ce qui serait trop de présomption, même pour un commentateur, surtout pour ceux dont il s'agit et qui sont modestes. Haug conclut que le Zend était écrit dans la même langue que l'Avesta, en ce que nous appelons la langue zende, et c'est pourquoi il veut retrouver le Zend dans l'Avesta. Mais, d'une part, une tradition constante veut que Zoroastre ait été obligé d'expliquer le livre révélé qui était écrit en une langue inintelligible pour les hommes, et ce commentaire fut le Zend, de sorte qu'il faut dire ou bien que l'Avesta même est perdu ou bien que le Zend n'était pas écrit dans la même langue. Mais le fait que le Zend est cité comme révélé dans le commentaire prouve seulement, je crois, l'existence d'un enseignement traditionnel, remontant directement à Ormazd par l'intermédiaire du prophète et de ses disciples

Comment distinguer de l'Avesta le zend ou le pâzend? Tout ce qui explique sera zend : mais c'est là un critérium bien peu sûr et c'est faire de l'analyse logique au lieu de la critique historique : tout écrivain s'explique lui-même, se complète, se commente; par exemple, cette note p. 235 : « This verse is found only in the Vendîdâd Sâdah, and is probably an addition made by the Zendist, » risquerait à ce compte de se diviser, sous la critique des érudits de l'avenir, en deux textes d'origine différente, la première phrase étant le texte, l'Avesta, écrit par l'auteur, la seconde, une glose, du *zend* ajouté par l'éditeur et fondu plus tard avec le texte.

Le quatrième *Essai* (265—314) décrit la religion de Zoroastre, son origine et son développement. Nous trouvons ici, sous sa forme définitive, la théorie de la révolution religieuse de Zoroastre : le Zoroastrisme serait né d'une réaction contre le Brahmanisme. J'ai essayé ailleurs de montrer que cette théorie, qui a fait grande fortune, ne repose, en dernière analyse, que sur des considérations linguistiques et que le Zoroastrisme et les religions de l'Inde sont deux développements indépendants d'un même fonds commun primitif. Mais si les conclusions historiques de Haug sont douteuses, nombre des rapprochements de détails qu'il a proposés sont ingénieux et resteront, principalement ceux qui portent sur la liturgie comparative, sujet trop négligé jusqu'ici.

Suit un long appendice de 100 pages en petit texte, qui, avec le tableau de la littérature pehlvie, est la partie la plus neuve et la plus précieuse de tout le livre. Il est formé de traductions trouvées dans les papiers de Haug et de notes sur les cérémonies religieuses auxquelles il avait assisté chez les Parsis. Le lecteur comprend, sans qu'il soit besoin d'explication, l'importance de ces notes, le premier témoignage d'un témoin oculaire depuis Anquetil. Les traductions portent sur certaines parties du Vendidad (III, 1—23, 34—35; V, XIX, 10—26,

cet enseignement a abouti à la rédaction du commentaire pehlvi et des livres comme le Bundehesh, et a pu rester oral sans cesser d'être sacré. (On peut songer à le reconnaître dans la *daregha upayana,* invoquée dans le Sîrôza I, 29; Yaçna I, 13 [40] et qui est « la longue tradition, le Génie de l'enseignement : *dîrghâm uparipravṛttim, çixâm adṛçyarûpiṇîm.*) — L'étymologie de Avesta (Âvastâ) donnée p. 121 *(â viçta)* est artificielle; le mot original a été découvert par M. Oppert dans les inscriptions perses : *âbashtî* « la loi ».

40—49) et sur le commentaire pehlvi du Yaçna, XXVIII, XXX, XXXI, et du Vendidad, I, XVIII, XIX, XX. Ces traductions du pehlvi sont certainement ce qui a été publié jusqu'à présent de plus irréprochable dans cet ordre, et l'on ne saurait recommander de meilleure étude à ceux qui veulent se mettre au courant du style et de la méthode des interprètes parsis[1].

En résumé, les parties anciennes du livre doivent être lues avec prudence; les parties nouvelles ont une valeur scientifique

1. Voici quelques observations de détails que nous prenons la liberté de soumettre au savant éditeur; elles portent sur le Fargard XVIII, p. 365 : §. 7. *kûtînô* paraît F. XIV, 7, comme traduction de *vaêdha;* la glose signifie donc : « *urvara* est soit le Barsom, soit le Vaêdha ». — §. 9, *ashtra mairya* n'est point *the goad and the miscreant,* mais « le *ashtra* pour le compte à rendre » (*mar* = persan مر, شمار), c'est-à-dire l'*açpahê ashtra; — âigh ghan garzît* n'est point : *so that he groans,* mais : c'est-à-dire qu'il exerce ses fonctions de *çraoshâvarez : garzîtan* est le terme technique pour la fonction du *çraoshâvarez* qui reçoit la confession du péché et donne, en retour, le nombre de coups de fouet mérités (cf. V, 25 et Patet : pîsh raṭ daçtûr dînî âwâist garzîdan u im né garzîṭ). — § 15, la note 5 doit passer dans le texte. — § 29, *hvatô zavaitê = benafshman rapît,* n'est pas « progresses himself », mais « se maudit lui-même » : *rapît = âkroçayati* (Yaçna, XI, 1). — § 55, n. 2, le *çraoshôcarana* n'est pas un poids, c'est bien le fouet : les péchés sont évalués d'après le nombre des coups de fouet mérités; le péché le plus léger est le *sî-çrôshôcaranâm,* « le trois-coups de fouet », c'est-à-dire, le péché qui est expié par trois coups de fouet (communication personnelle du destour Jamaspji, confirmée par les traductions indigènes du Patet; cf. VIII, 52); comme un coup de *çraoshô-carana* peut se racheter par six dirhems, il suffit d'une multiplication pour estimer la peine corporelle en valeur de poids; ainsi devient possible la pesée des fautes et des bonnes œuvres dans la balance de Rashn. Les bonnes actions s'évaluent de la même façon; un *karfak si-çrôshôcaranâm* est une bonne action qui rachète trois coups de fouet = 18 dirhems. — § 60, le dév cité est non pas *Khûdak,* « disgrace », mais le dév *Uda* cité dans le Bundehesh (XXVIII, 19; tr. West), celui qui frappe dans le dos le fidèle en prière ou à table, de façon à le faire *derâyiçtan,* rompre le Vâj et commettre le péché du *khôrishn dirâyishn.* — § 98, *tanâfûhr ô bun yahvûnîṭ* ne signifie point : « C'est le commencement d'un péché tanâfûhr », mais « un péché tanâfûhr est enraciné en lui », c'est l'opposé de *tanafûhr barâ khafarûntan* « déraciner un péché tanâfûhr (XIII, 7 [19]) »; le péché commis fait partie intégrante du pécheur et s'attache à lui, tant qu'il ne l'a pas expié. — § 124, *ît lâ kâr* signifie, non point « it is not her business », mais : (qu'elle se livre à un fidèle ou à un infidèle), « *il n'importe* » : c'est une formule qui revient après l'expression d'une alternative (vâ-vâ; cf. V, 11; XVI, 2). — § 127, le texte porte, non pas *atangîh,* freedom from scarcity, mais *-ash tagî* (manuscrit de Londres) « sa force » (Aspendiârji : qovat). — § 136, *kûshît* n'est point « they should search », il y aurait *kûkhshît;* c'est « il tuera ».

de premier ordre; il faut dire qu'elles font une bonne moitié de l'ouvrage.

VI. — Pahlavi, Gujarâti and English dictionary by Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, fellow of the University of Bombay. 1877. Agents in London, Trübner and Company. (*Revue Critique,* 1877, 15 septembre.)

I.

Une des grandes difficultés pratiques qui arrêtent dans les recherches sur le pehlvi, c'est l'absence de dictionnaire. Jusqu'ici l'on s'est borné, — et c'était le plus sage, — à dresser, au fur et à mesure de la publication des textes, le lexique des termes qu'ils contiennent. Ainsi ont été formés tour à tour les lexiques du Bundehesh (par M. Justi, 1868), du Pand Nâma d'Âdarbâd Mârâspand (par M. Sheriarji Dadabhoy, Bombay, 1869); de l'Ardâ Vîrâf, du Goshti Fryân et du Hâdhokht Nosk (par M. West, Bombay, 1874), des cent-deux premiers chapitres du Dîn Kard (par Peshotun D. Behramjee Sunjana, Bombay, 1874—1876). Voici enfin un dictionnaire pehlvi en règle dont vient de paraître le premier volume : c'est l'œuvre d'un des prêtres les plus respectés de la communauté zoroastrienne de Bombay, le Destour Jamaspji Minocheherji Jamasp Asana.

Si l'on a dans l'esprit le caractère général de l'écriture pehlvie, la multiplicité de valeurs que présentent la plupart des signes et des combinaisons de signes[1], on comprendra que la confection d'un dictionnaire pehlvi offre une difficulté *sui generis* qui, au premier abord, semble insurmontable : comment ranger les mots de façon à ce que l'étudiant les trouve quand il les cherche? Soit, par exemple, le groupe formé d'*a* répété et du signe *u,* groupe qui peut se lire : *âhû* « défaut »; *ahu* « maître », *ahu* « monde », *ashô* « saint », *hân* « autre », *hân* « vieillard », *khân* « hôtel »; sous quelle lettre le lecteur qui rencontre ce groupe dans un texte devra-t-il chercher dans le diction-

1. Voir l'article VII et vol. I, pp. 18-27.

naire? La recherche sera facile dans les lexiques exécutés comme celui du Bundehesh et du Dîn Kard, les éditeurs ayant transcrit en caractères persans ou zends et le texte pehlvi et les mots pehlvis du lexique : si, par exemple, le lecteur trouve le groupe cité plus haut représenté par *khân* dans la transcription persane, il n'aura qu'à chercher dans le lexique à la lettre persane *kh*. Mais la valeur de ce système qui suppose une interprétation préalable du texte est subordonnée à la valeur même de cette interprétation, et, par suite, un dictionnaire composé sur ce plan doit nécessairement, dans l'état actuel de la science, contenir nombre de formes inexactes ou barbares. Ce système est d'ailleurs impossible à suivre dans un dictionnaire proprement dit, qui doit répondre non à tel texte transcrit et interprété, mais à l'ensemble de la langue et à un texte quelconque. En réalité, un dictionnaire pehlvi ne peut être qu'un dictionnaire de *signes* et non un dictionnaire de *mots* : les mots doivent se suivre suivant la forme initiale du signe et non suivant sa valeur : c'est le seul système scientifique et sûr : c'est le système inauguré par M. West dans son excellent glossaire de l'Ardâ Vîrâf, qui est le modèle du genre[1]. C'est le système qu'a adopté M. Jamaspji. L'auteur y est arrivé indépendamment de M. West et par ses propres réflexions (p. CXIV). Cette rencontre lui fait grand honneur et prouve un véritable instinct scientifique.

Ce volume contient les mots commençant par le signe *a* (pp. 1—42), par le groupe *a a* (p. 42—87), et la plus grande partie des mots commençant par le groupe *a a v* (le volume s'arrête au groupe et au mot *a a v v d* (lu : *khahand*). Les mots qui le composent sont empruntés, non-seulement aux textes publiés et connus en Europe, mais aussi à des ouvrages inédits, comme le Dâdistân, le Nîrangistân et les Ravâet Pehlvis dont il donne d'assez fréquentes citations. Ce travail apporte donc à la science des matériaux nouveaux et nombreux, et, à ce titre, M. Jamaspji a tout droit à la reconnaissance des amateurs de pehlvi.

1. Le glossaire contient les mots de l'Ardâ Virâf, du Gôshti Fryân et du Hâdhokht Nosk; ces textes sont transcrits en caractères romains, et un index alphabétique des lectures en caractères romains renvoie aux pages du lexique où ces mots se trouvent sous leur forme pehlvie. Ce lexique est donc tout à la fois et un glossaire du texte et un dictionnaire pehlvi indépendant.

Nous nous permettrons de présenter quelques observations à l'auteur, non sur la méthode qu'il a suivie et qui est la bonne, mais sur la façon dont il l'a appliquée, ou du moins sur un abus de méthode qui l'a conduit à beaucoup de répétitions inutiles et cause parfois au lecteur des déceptions ou des embarras.

M. Jamaspji est parti de ce principe très juste que le dictionnaire ne doit point préjuger de la prononciation des mots et doit laisser intactes toutes les questions de lecture; mais il a cru devoir, par un excès de zèle, donner chaque mot autant de fois qu'il peut avoir de lectures différentes : ceci l'a conduit à créer nombre d'êtres de raison qui n'ont qu'une existence théorique. Reprenons, par exemple, le groupe *aav* dont nous parlions au début de cet article : nous avons dit qu'il peut représenter sept mots différents : *âhû, ashô, khân,* deux mots *ahu,* deux mots *hâu;* mais il est évident, étant données les valeurs multiples des signes composants, qu'à côté de ces lectures *réelles,* on peut imaginer une foule de lectures *théoriques;* or, chacune de ces lectures théoriques est donnée séparément comme mot réel, et il est nombre de mots dont la lecture est certaine que l'on rencontre sous cinq ou six déguisements. Soit le mot *âhû,* défaut : nous le rencontrons sous les formes *akhu* (p. 87), *akhô* (p. 88), *âkhô* (p. 90), *âhô* (p. 91); le mot qui répond au zend *hana* « vieillard », paraît dans trois articles distincts et donne trois mots différents, *han, hân* et *ahau* (!); les autres à l'avenant. Ce sont là des richesses stériles. Quand l'on ne fait ainsi que multiplier les lectures d'un même mot, il n'y a encore que demi mal et le lecteur en est quitte pour rayer les formes inutiles; mais souvent ces lectures donnent des mots de sens et de forme absolument différents, et le lecteur ne sait s'il est en face de mots réels dont l'existence est constatée et établie par les contextes ou en face de créations toutes théoriques. Voici, par exemple, pages 148—149, une suite de six mots:

a-avastâ-yashnân « Those who do not praise the Avestâ »;
ahu-gêtî-dêhêshnân « One who brings evil things into existence »;
ahu-sêtâyashnân « Those who offer insincere prayers »;
hu-satâêshnân « Those who offer sincere prayers »;
zyân-gêtî-dêhêshnân « Those who corrupt the world »;
jashna-gêtî-dêhêshnân « A collection of the creations of the world ».

Sur ces six mots, il y en a trois au moins, le second et les

deux derniers, qui s'écartent pour leur formation de toutes les analogies des idiomes iraniens: or, comme en pehlvi les six mots sont écrits de la même façon, [Pahlavi], le lecteur est amené à penser que trois au moins de ces mots ne sont que des lectures artificielles. Pour l'un, il est vrai. l'avant-dernier, l'auteur renvoie à un texte, le Dîn Kard, mais sans le citer, ce qui met le lecteur dans un grand embarras : car, outre que la lecture en elle-même fait difficulté (l'auteur étant obligé, pour arriver au mot *gêtî*, de donner au signe *a* la valeur de *î*), la place des composants est absolument anti-iranienne; il est impossible d'admettre que *zyân* qui, d'après le sens qu'on donne au mot, fait corps avec *dêhêshn*, en soit séparé par le régime *gêtî*. Les exemples analogues sont malheureusement loin d'être rares, et le lecteur marche de doute en doute: quand, par exemple, il rencontre (p. 146) un même groupe de signes pehlvis, [Pahlavi], donnant d'abord le mot *a-hu-dînî* « a bad religion », puis *a-hu-dêvî* « an evil female spirit », il se demande si c'est le texte qui impose cette seconde lecture ou s'il n'y a là qu'une combinaison alphabétique nouvelle des éléments de *ahudînî*. Page 138, nous rencontrons le mot *dashnê-babâ* « the right door », lecture et interprétation du groupe [Pahlavi], qui ne soulèvent aucun doute; mais il est impossible d'accueillir avec la même confiance *hân-babâ* « second chapter, another door » (p. 139), *ahu babâ* « the owner of a gate » et *a-hu-babâ* (!) « An awkward (!) gate » (p. 137). Il serait aisé de multiplier ces exemples qui prouvent qu'il y aurait danger à employer ce dictionnaire sans de minutieuses précautions; à citer ces formes et à en raisonner sans enquête préalable, on s'exposerait à de graves mécomptes. Nous croyons que M. Jamaspji pourrait aisément parer à ces dangers en supprimant en principe tout ce qui n'est que lecture et sens théorique : que, çà et là, tel groupe soit susceptible de deux lectures différentes, la chose n'est pas rare, mais les cas sont limités, et donner tous les mots que l'on peut tirer d'un groupe de signes, c'est créer une langue artificielle qui se superpose à la langue réelle et la voile.

Un défaut contraire, mais moins grave, c'est la réunion fréquente en un seul article de mots différents d'origine et de sens. Je ne parlerai point des exemples comme celui de *ahu-gêtî-dêhêshnân* (p. 149) où, au sens de « One who brings evil things into existence », succède le sens tout contraire « the

Creator of the world » ; nous ne croyons pas plus au premier sens qu'au second, puisque nous ne croyons pas à l'existence du mot; mais il est clair que, dans la pensée de l'auteur, il y a là deux mots de formation différente, l'un où *ahu* serait le zend *a-hu* « non bien », l'autre où *ahu* est le zend *ahu* « monde». Page 68, *hâsar*, ـ, est traduit « proportion, measure, a mendicant, a beggar»; est-ce le même mot qui signifie *measure* et *beggar?* Ce *hâsar* « proportion, measure » est évidemment le même que le mot qui suit : *hâsar* « subst. a Farsang, a league, an hour, simile, an example, measure, limit, a port, castle, fortress, a stone, place, going, course; adv. Till, now». Ici encore nous avons évidemment une confusion de mots différents : *Farsang, league, measure, limit,* répondent au nom de mesure zend *hâthra; till, now* répondent à l'adverbe *hathra; simile, an example* sont induits probablement de composés de *hathra;* quant à *fort, castle, fortress, stone* etc., ils représentent l'arabe حصار. Que l'auteur se garde aussi d'une certaine exubérance dans ses définitions : *a-hush* « Immortal, never-dying, indestructible, ever-living, everlasting, residing in paradise, without tyranny, fatigue, painless, healthy, wholesome, senseless, foolish, bereft of consciousness, insensible » ; écartons d'ailleurs *senseless, foolish,* etc., qui se rapportent à un autre mot (zend *a-ushi* : « non-intelligence » ; notre mot se rapporte à *a-aoshah* « non-mort »).

Abstraction faite de ces défauts, dont les derniers sont véniels, et qui, nous aimons à le croire, disparaîtront dans la suite de l'ouvrage, on ne saurait rendre trop justice à la consciencieuse activité de l'auteur. C'est le premier effort fait pour dresser un catalogue général des formes pehlvies et, comme nous l'avons vu, ce catalogue pèchera non par pauvreté, mais par excès de richesse. C'est une entreprise qui fait grand honneur et à l'initiative de l'auteur et à son érudition, et elle suppose une étendue de lectures telle qu'il s'en rencontre rarement. Un mérite particulier à l'ouvrage, et qui, espérons-nous, paraîtra mieux encore dans la suite, consiste dans les renseignements que l'auteur est en position, mieux que personne, de fournir sur les expressions liturgiques et mythiques; il en a eu peu l'occasion dans ce premier volume : signalons cependant les articles *hâvarân* (p. 166), *hoshang* (p. 118), etc.

Les formes curieuses ne manquent pas dans ce premier volume : citons entre autres la forme *gabrâum* « homme » (p. 26);

c'est le sémitique *gabrâ* allongé de la terminaison *um* du synonyme persan *mard-um* : c'est un exemple intéressant de l'*équivalence* des thèmes persans et sémitiques et une preuve nouvelle que le pehlvi, tel que nous le trouvons dans les textes, n'a jamais été parlé et n'est qu'un système d'écriture[1]. Signalons enfin un cas où M. Jamaspji donne la vérité sur un mot singulièrement traité par les Européens, le mot *apûç*, zend *aputhra*, « gravida, prægnans » ; les savants européens ont confondu *aputhra* « gravida » avec *aputhra* « sans fils » et l'expliquent : « qui n'a pas encore d'enfant, c'est-à-dire dont l'enfant n'est pas encore né, est près de naître ! » M. Jamaspji reconnaît dans *a*, non l'*a* privatif, mais une particule signifiant « at, towards, with » (p. 2) : cela revient à dire que *a-puthra* est pour * *â-puthra*, et signifie « qui est en voie d'avoir un fils » : explication très-ingénieuse et de toute vraisemblance.

Le dictionnaire est précédé d'une Introduction (texte guzrati, avec traduction anglaise) sur l'origine du pehlvi. Il nous est difficile de discuter les théories qui y sont émises, la méthode de l'auteur étant toute différente de la méthode européenne et son point de départ étant dans la foi. Nous en donnerons quelques exemples : le pehlvi n'est né ni au temps des Sassanides ni même au temps de la domination assyrienne, car il était déjà parlé au temps du roi Gushtasp, sous qui Zoroastre prêcha la loi; il existe des formules en zend et en pehlvi composées par le roi Feridun pour abattre Zohâk (XXXIV) : donc le pehlvi est antérieur à Zoroastre. Les langues sémitiques dérivent des langues aryennes (lisez : du zend), car le premier homme, Gayomart, a chanté des Gâthâs en zend. Constatons d'ailleurs que cette méthode ne met pas toujours l'auteur en contradiction avec les résultats de la science européenne : le roi Tahmurath, dit une légende persane, dompta les *dêvs* (les démons) et les força de lui enseigner leurs arts et entre autres l'écriture; or, dit M. Jamaspji, les *dêvs* désignent souvent les peuples étrangers, les barbares, les Sémites voisins : il suit de là que l'on a raison d'attribuer aux Sémites l'invention de l'écriture.

M. Jamaspji passe en revue les diverses étymologies données des mots *Pehlvi* et *Uzvâresh* et il donne à son tour une nouvelle explication de l'énigmatique *Uzvâresh* : il l'interprète par le

1. Cf. vol. I, 29.

guzrati *vâresô* « héritage », combiné avee le préfixe *uz* « en haut » ; le *Uzvâresh* serait « le sueeesseur » du zend. Je doute que cette ingénieuse explieation soit destinée à mettre fin au débat. Pour notre part, nous adopterions beaueoup plus volontiers celle qu'a donnée M. Derenbourg [1] et qui semble ineonnue à M. Jamaspji; M. Derenbourg, observant que, d'après le témoignage des Parsis, reeueilli par M. Haug, le mot *Uzvâresh* désigne la partie sémitique du pehlvi et que dans la leeture des textes pehlvis les Parsis substituent des termes persans aux termes sémitiques (araméens) qu'ils reneontrent, en disant « eela est *huzvaresh* », suppose que le terme *huzvaresh* désignait préeisément le earactère étranger des mots remplaeés : *huzvaresh* ou, plus exaetement, *hozuresh* serait l'araméen *ho soursi* « eela est syriaque [2]. »

Bien que nous ne puissions souscrire à toutes les idées exprimées dans eette Introduetion, hâtons-nous d'ajouter que l'esprit théologique qui l'anime n'a rien de ce caraetère exelusif et agressif qu'on risque parfois de rencontrer dans des eontrées moins lointaines. Le Destour Jamaspji est pénétré d'une sympathie profonde et non dissimulée pour la seienee européenne, et tout en indiquant avee foree, et à très juste droit, les titres de gloire des anciens Destours, qui ont eonservé depuis le moyen âge jusqu'à nos jours la tradition de la scienee zoroastrienne et ont été les premiers maîtres des savants européens, il proclame avee émotion et reeonnaissance les services que ceux-ci à leur tour ont rendus à la scienee et à la religion parsie. « C'est à leurs travaux que nous devons en grande partie de pouvoir écarter les doutes que, çà et là, l'on a jetés sur la sainteté de notre religion. Sans le secours généreux de plusieurs grands États et les admirables travaux des savants d'Europe, nous pouvons être sûrs que le peu que nous savons des littératures zende, pehlvie et pazende n'aurait jamais été connu. N'est-ee point un sujet de profonde reeonnaissanee que le travail et la dépense dont nous aurions dû nous charger nous-mêmes, des hommes qui professent une autre religion, qui appartiennent à des pays autres que le nôtre, s'en soient ehargés avee tant d'ardeur et de libéralité? Quoique, dans cette tâehe volontaire,

1. 1877. Voir une nouvelle explication, volume I, 35.

2. Lettre à M. Mohl sur un passage du Kitab-el-Fihrist relatif au pehlvi et au huzvarech, par M. Ch. Ganneau, avec quelques observations sur le même sujet, par M. Derenbourg, p. 19 (Extrait du *Journal asiatique*, 1866).

ces hommes d'initiative aient eu pour objet d'étendre la science et l'expérience de l'humanité, c'est néanmoins notre communauté parsie qui a recueilli le plus de profit de leurs inappréciables recherches. Aussi donc, Destours ou laïques, notre reconnaissance ne s'égarera pas en les remerciant cordialement pour les facilités d'étude qu'ils nous ont données.» (XVII) — Tels sont les sentiments qui animent cet honnête et intelligent clergé Parsi qui ne croit pas ses croyances compromises pour être soumises à l'investigation scientifique, et qui les honore par son amour de la science et sa large tolérance.

II.

Le second volume du grand dictionnaire pehlvi du Destour Jamaspji (Bombay, 1879, pp. XXXII, 169—440) nous conduit jusqu'au groupe *ash*. Nous n'avons qu'à répéter pour ce volume ce que nous disions de son aîné : même richesse, et parfois aussi même excès de richesse, mais c'est là un défaut que la première qualité fait aisément pardonner, et qui d'ailleurs souvent cesse d'en être un, quand les lectures fausses, données comme mots indépendants, se trouvent être des lectures parsies qui ont passé dans les textes et qui, par suite, ont conquis un droit à l'existence. Pour nous, nous avons trouvé, dans cet abondant recueil de formes, l'explication de plus d'un fait qui nous arrêtait dans les textes. Par exemple, l'article *âshnâk, âshnâ* (pp. 426, 429) : « friend; *praise;* manifest » nous explique pourquoi *yaçna* est souvent interprété dans le commentaire pehlvi par *âshnâk* (p. e. *Yaçna,* LXI, 1), et nous donne probablement l'étymologie du mot ([illegible], p. آشنا; préfixe *â* et racine *khshnâç* ou *khshnu khshnâv*). — La lecture *khashîn* « black colour, sky colour » à côté des lectures *ashgun*, *ashîn*, nous donne la valeur réelle, le sens et l'étymologie du mot [illegible] (p. 241) que le parsi transcrit *asyê* (*Aogemaidê*, 79), que le sanscrit traduit *âkâçavarṇa* « couleur du ciel », et qui traduit le zend *akhshaêna* (*Vend.* XXII, 4 [12]); ceci nous donne : 1° le sens de *akhshaêna*, traduit jusqu'ici par conjecture (comme composé négatif; Justi : nicht mager), et dont le sens réel est « de couleur foncée » ; 2° l'origine du persan *khashîn* خشین, qui n'est que la forme moderne de *akhshaêna;* et peut-être enfin l'étymologie du mot zend lui-même, qui serait contracté de **âkâçaêna.* —

Ces deux exemples suffiront pour montrer l'utilité de l'œuvre du Destour. Quand ce grand travail sera achevé, les pehlvisants auront là un immense matériel où il ne sera peut-être pas toujours aisé de se retrouver tout d'abord, mais où l'on sera toujours sûr de trouver beaucoup.

Nous apprenons malheureusement que l'achèvement de cette publication n'est rien moins qu'assuré. Le troisième volume est sous presse, mais il est à craindre que ce soit le dernier. Les temps ont été durs à Bombay, paraît-il; les souscripteurs du Destour se sont tenus pour dégagés et la souscription du gouvernement anglais est insuffisante pour couvrir les frais. Nous espérons que les compatriotes de M. Jamaspji reviendront à des sentiments meilleurs et plus en accord avec les prescriptions du Vendidad et avec les intérêts de cette belle et grande littérature zoroastrienne dont ils ont le dépôt. Une souscription est un contrat du genre *zaçtamarshtô mithra,* et n'est pas moins sacrée; et il ne serait pas digne de l'intelligente communauté de Bombay de laisser se perdre par sa négligence les trésors que lui ont légués les ancêtres. Or, le travail de leur savant Destour contribuera pour une large part à faire mieux comprendre et, par suite, mieux apprécier, dans toute l'Europe, la parole de Zoroastre et la bonne loi de Mazda ; devant un pareil résultat, faut-il regarder à quelques roupies par an? Que dirait, dans le Garothman, l'âme de Sir Jemshedji Jemjeebhoy?

VII. — Die Pehleviversion des ersten Capitels des Vendidad herausgegeben nebst dem Versuch einer ersten Uebersetzung und Erklärung, von Dr. Wilhelm Geiger. Erlangen, 1877. Verlag von Andreas Deichert. London bei Fr. Thimm. (*Revue Critique,* 1877, 18 Août.)

Il y a vingt-cinq ans environ, en Allemagne, une grande bataille s'engagea, qui dure encore. M. Spiegel venait de faire paraître les premiers volumes de sa traduction du Zend-Avesta. Pour interpréter le texte zend, il s'était principalement servi de la traduction qui en a été faite en langue pehlvie à une époque incertaine, probablement vers la fin de la dynastie sassanide (Ve ou VIe siècle de notre ère).

L'œuvre et la méthode furent violemment attaquées, principalement par les orientalistes qui s'étaient surtout occupés des Védas. En réalité, disaient-ils, vous traduisez non l'Avesta, mais une traduction de l'Avesta; pour que votre œuvre nous fasse connaître le sens de l'original zend qui seul nous intéresse, il faut, en premier lieu, que vous ayez compris votre texte, à savoir, la traduction pehlvie; et il faut, en second lieu, que le traducteur pehlvi ait compris son texte, à savoir, l'original zend. Or, d'une part, le pehlvi, de l'aveu universel, est à peu près indéchiffrable; d'autre part, là où il se laisse déchiffrer, ce n'est pas pour faire honneur à l'exactitude du commentaire : la niaiserie à la *Sâyaṇa* y coule à pleins bords. La *tradition* est trahison en Perse comme en Inde, et grime l'Avesta comme elle a grimé les Védas. Il n'y a pas à la suivre en la contrôlant : on ne contrôle pas l'absurde et le non-sens. Est-ce à dire néanmoins que l'Avesta doive rester lettre close, et qu'il n'y ait plus qu'à fermer le texte avec la traduction? Non, certes, pas plus qu'on n'a jeté à l'eau les Védas avec Sâyaṇa. La méthode qui a ouvert les Védas ouvrira l'Avesta : c'est la méthode comparative et étymologique, facilitée, dans le cas présent, par ce fait qu'entre le zend et le sanscrit védique il y a à peine une différence de dialecte : un lexique védique est encore le meilleur des dictionnaires zends[1].

M. Spiegel, avec une rare bonne foi et une modestie parfaite, abandonna son œuvre même aux libres jugements des hommes, mais défendit énergiquement sa méthode. J'ai pu mal l'appliquer, dit-il, mais c'est la seule que l'on doive appliquer : elle ne m'a peut-être pas donné la vérité, mais elle seule peut la donner, parce qu'en dehors d'elle il n'y a place qu'à la fantaisie. La méthode comparative et l'étymologie ne donnent que des possibilités et non des réalités : traduire le zend par le sanscrit et l'Avesta par le Véda sous prétexte que le zend est parent du sanscrit et l'Avesta du Véda, c'est oublier que parenté n'est pas identité, et que la chose qui intéresse l'iranisant, c'est de savoir, non pas en quoi le zend est parent du védique, mais en quoi il est le zend; ce qui m'intéresse dans

1. Voir en particulier un article de M. Benfey dans les annonces de Göttingen, 1852, p. 1953; 1853, p. 57. Les mêmes théories sont professées par M. Roth et son élève M. Geiger (voir article IV); Haug, dans la première partie de sa carrière, repousse absolument la tradition (voir article V).

l'Avesta, ce n'est point le Véda, mais l'Avesta. Or, le védique et le Véda sont absolument impuissants à nous faire connaître le sens particulier qu'ont pris en Perse les éléments communs aux deux systèmes : cela, la tradition seule peut l'enseigner. Tournez et retournez dans tous les sens le sanscrit *sam* et le sanscrit *rabh;* comment, avec toutes les finesses de la linguistique et de l'étymologie, arriverez-vous à en faire sortir les sens du grec συλ-λαμβάνω, si vous n'avez sous la main un dictionnaire grec fait sur les données des Grecs? Comment le sanscrit *ṛtu* « saison » vous fera-t-il jamais deviner que le zend *ratu* signifie « une partie de la journée »? Le sanscrit *deva* « Dieu » que le zend *daêva* signifie « démon »? Le sanscrit peut donner l'étymologie inconnue d'un mot zend dont on connaît le sens; il ne peut donner le sens inconnu d'un mot zend dont on connaît l'étymologie; les Védas peuvent expliquer certaines idées de l'Avesta, ils ne peuvent les faire découvrir. Notre méthode peut nous conduire parfois à des non-sens apparents; mais le non-sens n'est pas preuve certaine d'erreur et il peut suffire d'une notion qui nous manque pour que, sans changer aucun terme de la traduction, celle-ci devienne sur-le-champ lumineuse. Votre méthode au contraire, partant du vide, conduit à un contre-sens perpétuel : ses résultats sont séduisants, mais de fantaisie : vous créez une religion pleine d'intérêt et qui mériterait d'exister; mais, plus malheureuse que la jument de Roland, elle n'est pas même morte, elle n'a jamais vécu.

Le dialogue pouvait durer longtemps : il dure encore. Les deux écoles, celle de la tradition et celle de l'étymologie, ne se sont guère accordées que sur un point : c'est que les deux méthodes sont incompatibles et portent ceux qui les suivent aux deux antipodes, et, comme l'a observé M. Spiegel, il est telle partie de l'Avesta qui prend un aspect si différent, sous la plume de deux traducteurs d'école différente, qu'un profane serait incapable de soupçonner que c'est le même morceau qu'il vient de lire deux fois. Cependant, depuis quelques années, il semble que les deux écoles tendent à se rapprocher : d'une part, M. Spiegel n'a jamais contesté à la méthode comparative le droit de contrôler au moins les données de la tradition ; et d'autre part, deux des représentants les plus distingués de l'école comparative, M. Jolly et M. Hübschmann, ne repoussent point *a priori,* ni en toute occasion, les données de la tradition. Il nous

semble, qu'en effet, l'antinomie que l'on a voulu établir entre les deux méthodes est plus apparente que réelle, et vient de ce que l'on n'a pas assez nettement marqué le champ d'action propre de chacune : en réalité, elles ne doivent pas se combattre, mais se compléter, car elles ne sont pas destinées à nous renseigner sur le même ordre des faits, mais sur deux ordres de faits différents et indépendants. En effet, pour peu qu'une langue et une religion aient eu une longue vie et une longue série de transformations, pour la comprendre et l'expliquer telle qu'elle est à une heure quelconque de son évolution, il est absolument nécessaire de savoir et ce qu'elle est devenue après cette heure et ce qu'elle a été avant. Or, la langue et la religion de l'Avesta ne sont qu'un instant de la parole et de la pensée iraniennes; pour les comprendre en cet instant, deux conditions sont nécessaires; en premier lieu, il faut savoir ce qu'elles sont devenues par la suite : cela, la tradition nous l'enseigne directement, par voie de témoignage; en second lieu, il faut savoir d'où elles sortent : cela, nous ne le savons pas directement, l'Avesta étant le monument le plus ancien de la parole et de la pensée iranienne proprement dites; mais il se trouve que la langue et la religion perdues dont elles dérivent ont laissé un autre représentant dans la langue et la religion védiques, représentant plus fidèle et moins altéré du type perdu dont les deux développements dérivent, le type indo-iranien. Les conditions de la recherche sont donc à peu près les mêmes que si, le latin étant perdu, l'on avait à expliquer la chanson de Roland sans autre secours que le français moderne d'une part et l'italien de l'autre. Parmi les interprètes, les uns diraient que le secret de cette langue est dans le français, puisqu'il en dérive; les autres qu'il est dans l'italien, puisqu'il est resté plus près de la langue mère; et les deux écoles donneraient probablement de leur texte des traductions légèrement discordantes jusqu'au jour où elles s'aviseraient qu'un phénomène s'explique par ce qui précède autant que par ce qui suit, par ce qui suit autant que par ce qui précède. Les Védas sont l'italien, et la tradition est le français moderne.

Védas et tradition ne peuvent donc conduire à des résultats contradictoires si on les interroge chacun sur ce qu'ils savent, les Védas sur le passé le plus ancien des idées avestéennes, la tradition sur son présent. Les deux méthodes sont

également légitimes l'une et l'autre, à leur heure et à leur place. La première heure et la première place doivent revenir naturellement à la tradition, qui, dérivant en droite ligne de l'Avesta, nous fournit des renseignements directs et sûrs : et c'est le mérite de M. Spiegel d'avoir fortement mis en lumière la nécessité absolue de commencer par là, et de demander ce qu'a été le père, non à des collatéraux depuis longtemps séparés, mais au fils, à l'héritier direct. Mais ce témoignage ne sera pas suffisant, car il ne pourra porter que sur la vie de l'homme fait et non sur ses premières années qui seules le forment et l'expliquent : c'est le mérite de l'école comparative d'avoir mis en lumière la nécessité d'étudier ces premières années et de faire appel aux souvenirs du frère. Mais, par sa nature même, ce second interrogatoire, pour être mené avec succès, demande une prudence et des précautions infinies : le Véda n'est point le passé de l'Avesta, comme l'Avesta est le passé de la tradition : comme Véda et Avesta dérivent, non point l'un de l'autre, mais parallèlement d'un même type, diversement altéré dans l'un et dans l'autre, il y a entre eux la distance de deux évolutions, tandis que de l'Avesta à la tradition il n'y en a qu'une. Les Védas, interrogés tout d'abord, ne donneront aucun témoignage valable : car rien ne prouve que les mots et les dieux communs aux deux livres aient conservé le même sens des deux parts : les Védas en général ne pourront point servir à faire découvrir des faits avestéens, mais seulement à les expliquer, une fois établis par la tradition. La première méthode fait connaître les idées iraniennes et la seconde les fait comprendre : celle-là doit donc avoir le premier mot et celle-ci le dernier : elles se complètent, l'une recevant des matériaux de l'autre, pour les lui rendre élaborés et coordonnés, et il est aussi impossible de connaître l'Avesta sans l'une que de le comprendre sans l'autre.

Tout ceci suppose établie la valeur de la tradition, ce qu'une partie de l'école étymologique nie. Mais en fait, avant de la condamner, il serait bon de l'entendre. Il est vrai que l'étude des documents où elle est consignée manque de charme, et que le pehlvi ne brille pas par l'intérêt poétique. Si les docteurs rabbiniques pensaient qu'il est bon de faire une haie autour de la Loi, les docteurs parsis semblent avoir pensé qu'on n'y saurait mettre trop d'épines et de piquants. La seule lecture de

leur alphabet suffirait à mettre en fuite les plus résolus; il n'est guère de signe simple qui n'y soit susceptible de deux ou trois valeurs ou davantage; le signe *a*, par exemple, marque à la fois *a*, *â*, *h*, *kh*; le signe *n* sert encore pour *v*, pour *u*, pour *r*, et occasionnellement pour *l*; le même signe rend souvent la forte et la faible, etc. De plus, les voyelles brèves sont omises, et enfin les signes simples en se liant deux à deux, trois à trois et plus, portent la confusion au carré et au cube; telle combinaison se présente dans dix-huit mots différents avec dix-huit valeurs différentes, et le signe *a*, qui, comme signe simple, a quatre valeurs, étant formé de deux jambages qui peuvent chacun se présenter isolément, peut se transformer encore en *zd*, *dî*, *gî*, *îg* etc.[1]. L'on voit d'ici la clarté qui en résulte; il y a un mot dans l'Ardâ Vîrâf qui est susceptible théoriquement de 648 lectures[2]. En pratique, bien entendu, les difficultés ne sont pas aussi formidables, et avec le secours de la tradition et aussi de l'original zend, — car le terme pehlvi est souvent le dérivé néo-iranien du mot zend qu'il traduit, — l'on peut se tirer d'affaire sans trop de peine, par une de ces séries de cercles vicieux qui constituent toute science bien faite. Mais il reste encore assez de pays inconnus et impénétrables pour tenter le voyageur, ou l'écarter. Joignez à cela l'incertitude ou plutôt l'absence de la grammaire; tantôt la traduction calque le texte mot pour mot, et comme les idiomes néo-iraniens sont sans flexion, les signes de relation qui sont dans le texte ont disparu dans la traduction, et maintes fois c'est au texte à interpréter la traduction. Enfin, comme dans un certain nombre de passages, le commentaire se trompe certainement et grossièrement, on est tenté d'en profiter pour condamner en bloc une littérature qui tient si peu à être comprise. Cependant les choses ne sont plus au même point qu'il y a vingt-cinq ans; les travaux de M. Spiegel et de l'école de Bombay (MM. Haug, E. West, Destur Hoshenji etc.) ont apporté et élaboré nombre de matériaux nouveaux, et il serait bon une fois pour toutes de soumettre à une étude systématique la traduction pehlvie de l'Avesta, quitte à la juger plus tard, et à la condamner, s'il y a lieu, quand on la comprendra.

1. Voir l'appendice mis par M. West à la suite de son glossaire de l'Ardâ Vîrâf, pp. 311 sq. et ces Études vol. I, § 8.

2. Ardâ Vîrâf. 32, 1, note (éd. Haug-West).

Un élève de M. Spiegel, M. Wilhelm Geiger, entreprend cette œuvre; il vient de donner en spécimen la version pehlvie du premier chapitre du Vendidad transcrite en caractères hébraïques, avec traduction et commentaire. Si cette œuvre est menée à bonne fin, M. Geiger aura rendu à la science un signalé service. Il est peut-être regrettable qu'il ait pris comme spécimen le premier chapitre du Vendidad; ce chapitre offre, en effet, et dans le texte et dans la traduction, des difficultés d'un ordre particulier et ne donne pas une juste idée de la moyenne des ressources qu'offre la tradition pour l'explication de l'Avesta. La version ne suit point le texte avec cette servilité qui lui est ordinaire et intercale des gloses dont le sens est aussi obscur que leur rapport avec le texte. Enfin, les nombreux ἅπαξ λεγόμενα du texte sont rendus souvent par d'autres ἅπαξ λεγόμενα dans la version, et quoique le sens général du chapitre soit des plus clairs, l'on peut dire que si dans l'interprétation de l'Avesta la tradition et la méthode comparative ont l'habitude de se combattre et d'arriver à des résultats contradictoires, ici elles s'accordent dans une même impuissance. Aussi M. Geiger a souvent été forcé de présenter ses versions comme très hypothétiques et très douteuses, et parfois d'abandonner la solution. Ce sont en général des passages où, croyons-nous, dans l'état actuel des connaissances, on ne pouvait guère faire davantage, et le critique encore longtemps ne pourra guère, aux points d'interrogation de l'auteur, qu'en ajouter un autre en son propre nom, ce qui ne constitue pas un progrès décisif.

L'auteur, dans une introduction de quelques pages (1—6), expose son objet, ses matériaux et son plan. Il pense qu'avant de former un jugement définitif sur la valeur de la tradition, il convient de l'étudier en elle-même. Il fait connaître les manuscrits sur lesquels il établit son texte et les ressources qu'il possède pour l'interpréter; l'un des plus importants est une version persane interlinéaire contenue dans un manuscrit de Copenhague (K^3 de Westergaard).

Les pages 6—16 contiennent le texte pehlvi. M. Geiger réalise un grand progrès sur l'édition de M. Spiegel en publiant, d'après les notes fournies par M. Spiegel lui-même, toutes les variantes importantes des différents manuscrits. Vient ensuite

(pp. 16—23) une traduction du texte, traduction dont la discussion et le commentaire occupent le reste de la brochure (pp. 23—66). Avant de passer à quelques observations de détail sur cette traduction, nous voudrions dire quelques mots du système de transcription employé par l'auteur. Suivant l'exemple donné par M. Spiegel, il transcrit le pehlvi en caractères hébraïques. Ce choix ne nous semble pas heureux. Une transcription en général doit être un calque aussi fidèle que possible du texte à transcrire : pour le pehlvi, il n'y a de calque fidèle que la reproduction même de l'original; toute transcription, étant forcée de résoudre en ses éléments simples les caractères composés, est, en réalité, une interprétation; il est impossible de reproduire les incertitudes de lecture, il faut résoudre au fur et à mesure toutes les questions, il faut prendre parti à chaque instant. Dès lors, on ne voit pas l'avantage qu'il y a à employer un alphabet sémitique, qu'il soit hébreu ou persan. Toute transcription du pehlvi étant une lecture, il n'y a qu'à transcrire en caractères romains en résolvant toutes les questions au fur et à mesure, quitte à marquer en italique ou à enfermer entre parenthèses les voyelles que l'on supplée. Quant aux consonnes, le lecteur familiarisé avec les particularités de l'alphabet pehlvi remontera aussi aisément de la transcription romaine au texte pehlvi qu'il pourrait le faire de la transcription hébraïque. Pour la même raison, on ne voit pas l'utilité qu'il y a à employer un caractère de transcription unique pour rendre un polyphone pehlvi, quelle que soit sa valeur réelle et quelque certaine qu'en soit la lecture. M. Geiger croit-il que le *r* zend se soit jamais transformé en *n* à l'époque où s'écrivait le pehlvi, pour revenir à *r* en persan? Evidemment non. Dès lors, à quoi bon écrire *kantann* pour l'iranien *kartan*, faire, *gabnâ* pour le sémitique *gabrâ*, homme? Il ne croit non plus que le *l* sémitique se soit changé en *r* et que *malal*, parler, soit devenu *marar*, que *li*, moi, *lak*, toi, soit devenu *ri*, *rak*. Dès lors, à quoi bon rendre gratuitement barbares des textes qui le sont déjà assez d'eux-mêmes et qu'il faut rapprocher autant que possible des formes connues et familières? Il n'y a pas à craindre d'égarer par de fausses lectures et d'induire à des décisions trop hâtives; le lecteur est averti d'avance et saura toujours modifier votre lecture comme il lui plaira, sachant que là où vous lisez *l*, il a le droit de lire *r*. Quelques cas

sans doute peuvent prêter à l'embarras, ceux de *n* lus *v*; mais ces mots sont en nombre restreint et défini[1].

Et d'ailleurs, la nécessité de trancher les questions est si inéluctable, que ni M. Spiegel ni M. Geiger ne songent à rendre par le même signe de transcription le polyphone pehlvi qui marque *n* et *v*. Nous croyons donc que la transcription romaine, qui rend des mots réels et un texte lisible, tout en laissant la possibilité de restituer par la pensée le texte original, est préférable à toute transcription, qui, sans être plus fidèle au point de vue paléographique, est absolument infidèle au point de vue linguistique et offre un texte artificiel et barbare. Cela est surtout nécessaire dans un travail comme le présent qui est, non une *édition,* mais un essai d'*interprétation,* et qui, par suite, doit tout d'abord trancher les questions de lecture. Or, avec la transcription employée, il est impossible de connaître la lecture de l'auteur. Le nom d'Ormazd qu'il transcrit *Anhûma,* le lit-il *Anhûmâ?* ou admet-il la lecture *Auhrmazd,* si bien établie, d'après les inscriptions sassanides, par M. Westergaard, et, d'après le pehlvi des manuscrits, par M. Garrez? Le système de transcription suivi par MM. Haug et West, par exemple, dans l'*Ardâ Vîrâf* et le *Goshti-Fryân,* peut être recommandé comme le modèle à suivre dans la suite du travail.

Quant à la traduction même et au commentaire qui l'explique et la justifie, leur principal mérite est d'être le premier essai systématique d'interprétation, et, dans pareille matière, ce n'est pas un mince mérite. M. Spiegel, il est vrai, avait déjà, dans son commentaire sur l'Avesta, étudié les passages les plus importants de la traduction pehlvie, sur laquelle en somme repose sa traduction, et très souvent M. Geiger ne fait que reprendre et défendre, en l'appuyant de nouveaux développements, l'interprétation de son maître. Mais M. Spiegel n'étudiait le commentaire pehlvi que dans ses rapports avec le texte, tandis que M. Geiger l'étudie pour lui-même et dans toutes ses parties, de sorte qu'il peut justement revendiquer l'honneur de premier traducteur du commentaire pehlvi. Que ses interprétations soient toujours satisfaisantes, on ne saurait le dire, et il n'y a pas à s'en étonner; mais c'est beaucoup d'avoir fait le premier pas et d'avoir fourni à ceux qui viendront après un premier cadre de recherches et une base d'opération.

1. Voir volume I, p. 19 sq.

Voici un certain nombre d'observations et de corrections, portant sur la première partie de la traduction et du commentaire (§§ 2-33).

§ 2. Le zend « azem dadhãm açô râmô-dâitîm *noiṭ kudaṭ shâitîm* » est rendu : « Li yehabûnt çuvâk râmishn dehishnîh *lâ âigh dât yeqoyemûnît âçânîh* ». M. Geiger traduit : « Ich schuf jeglichen Ort als anmuthige Schöpfung, *nicht in der Weise, dass die Anmuth etwas Gegebenes ist* : — J'ai fait de chaque pays une création agréable, sans que cet agrément soit quelque chose de donné », c'est-à-dire, ajoute M. Geiger, que le charme que chaque pays a pour ses habitants, il le possède naturellement et de lui-même, sans venir d'ailleurs. Cette interprétation nous semble bien raffinée, et en elle-même et si on considère le texte pehlvi, qui littéralement ne peut signifier que : « J'ai rendu agréable un pays où il n'y a pas de charme ». Comme M. Geiger l'observe, le zend *kudaṭ* est traduit comme s'il était formé de deux mots parsis *ku dâd*; la traduction pehlvie est donc inexacte : mais cette inexactitude n'est que grammaticale[1] et ne porte pas sur le sens; le sens de *kudaṭ*, tel que l'établit ailleurs la tradition même, est *d'où*[2]; *nôiṭ kudaṭ-shâitîm* signifie, *kudaṭ* devenant indéterminé sous l'action de la négation : « Qui n'a en rien aucun charme ».

« Zakash shapîr madammûnît aigh nîvaktar âçântar âi li yehabûnt : den hält er für schön; d. h. ich machte ihn sehr schön und sehr anmuthig » ; il n'y a pas deux phrases, mais une seule, *âi* dépendant de *shapîr madammûnît* : « Ce pays lui paraît beau, comme si je l'avais créé très bon et très agréable ».

§ 4a. *Oic* que M. Geiger identifie à *aojô* est traduit dans la version persane *kân* « fodina ». Il est possible que le traducteur persan ait lu *vic* et reconnu l'*Irân vêj* et le Var du Yima, ou, comme dit le Bundehesh, le *Djem-kân* (Yimi fodina) : il aura compris : zak vic râmishnô min khvêshkârîh, « on arrive à ce délicieux Iran vêj par ses bonnes œuvres ».

§ 4b. Fartûm *kâr dînâ* ol çuvâk berihînît : « das erste Werk

[1. Ou plutôt étymologique : les adverbes en *da* sont souvent traduits comme composés de *dâ*; *hadha* (XLV, 17) est *pun ît dahishnîh; adâ* (XXX, 10) est *pun zak dahishn;* cf. la note suivante.]

2. *Kudadhâem* (lire *kudaṭ âem*) vâtô vâiti : *min aigh dehishn* anâ vât vâyêt : « D'où souffle ce vent? » *Dehisn* est amené par l'étymologie fausse de *kudaṭ;* le sens propre du mot est rendu par *min âigh*.

war dass er *das Gesetz* für diesen Ort schuf»; *Kâr(i) dînâ* indique, non l'établissement de la loi, mais l'acte conforme à la loi, par excellence, l'acte saint accompli par Ormazd, en opposition au *patyârak,* à la réaction qui suivra d'Ahriman : l'un accompli par Dieu, au début du monde; l'autre, par le démon, une fois le monde créé : de là, la fin de la glose : *zak çuvâk aigh dû barâ yemalalûnît êvak zakê pun bun-deheshn, êvak zakê akher :* «Von den Orten, wenn man «zwei» meint, [wurde] *der eine* [geschaffen] bei der Urschöpfung, der Andere nachher»; il ne s'agit point de deux lieux, mais des deux actions dont le même lieu est l'objet : «Les deux choses que l'on dit à propos de ce lieu, l'une [l'action d'Ormazd] a eu lieu à la création, l'autre [celle d'Ahriman] a eu lieu après». Nous ne croyons donc pas que la glose zende *açô râmôdâitîm noît aojô-râmishtãm paoirîm bitîm* désigne deux pays créés successivement en opposition l'un à l'autre : *açô râmôdâitîm noîṭ aojô râmishtãm* est un équivalent de *açô râmôdâitîm noiṭ kudaṭ-shaitîm,* et, construit avec *paoirîm,* signifie : «J'ai fait que ce pays plaise, quoiqu'il n'eût pas «grand charme, ce fut le premier acte»; *bitîm,* comme l'a déjà observé M. Benfey, se rapporte à ce qui suit : «Le second acte fut une réaction faite par Ahriman, l'être de »mort[1]; ce fut une véritable corruption de mon œuvre».

§ 6. Au zend *airyanem vaêjô yim vañhuyâo dâityayâo,* «l'Iran vêj où coule la bonne rivière Dâitya», répond la glose suivante : acash shapîr dâityâ âi aighash lanman (lire danman?) *dâit* zake çuvâk barâ yeatûnît kâr phvan *avaêpaêm* (écrit, ainsi que *dâit,* en caractères zends) vakhdûnt. M. Geiger traduit : «Ueber die schöne Dâiti ist folgendes zu sagen : sie kommt in jenes Land und jene thun ihr Werk ohne Zagen». M. Geiger prend dans la glose le mot *Dâityâ* et le mot qu'il lit *dâit* comme désignant encore le nom du fleuve : tel n'est point l'avis du traducteur persan qui rend *dâityâ* par *dâd,* «loi»; or, le mot que M. Geiger lit *dâit* peut aussi bien se lire *dât (dâd)* et il n'y a point d'exemple à notre connaissance que le nom de la rivière Dâityâ soit rendu par *dâit* ou *dât;* le commentaire voit dans le terme zend une expression abstraite et non matérielle, suivant en cela la tendance ordinaire du parsisme de spiritualiser, partout où une homonymie quelconque en prête l'occasion;

1. Lire *ash-mârava* = *pouru-mahrkô,* et non *mashi-mârava* : voir plus bas, Lexicographie, *mash mâ rava.*

nous traduisons donc : « L'Iranvej est dit « de la bonne Dâitya » (c'est-à-dire de la bonne loi) parce que la loi a cours dans ce pays; dans ce pays on accomplit les œuvres sans hésitation »[1]. Ces œuvres sont celles de la loi et non celles de l'agriculture, comme semble le penser M. Geiger, et comme l'exprime M. Spiegel (sie treiben Ackerbau ohne zu säen); M. Spiegel est conduit à cette traduction par une étymologie hasardée de *avaêpaêm* qu'il analyse comme mot zend en *a-vaêpaêm*, racine *vip* « semer ». La version persane rend *avaêpaêm* par *bê bîm* « sans crainte »; M. Geiger suit avec raison cette traduction, mais il a tort de ramener *avaêpaêm* à la racine *vip* « trembler ». Il y a là abus d'étymologie : *avaêpaêm* est simplement une orthographe *parsie* du persan *bê bîm*, pehlvi *avê-bîm* (*Goshti Fryân* 2. 54) et doit se lire *avaê-paêm : bê* est en effet en parsi *awé* (= **awaê; é* parsi = *aê* primitif); *bîm* dérive d'un primitif **baêm* (zend **baê-man,* racine *bî* « craindre »; cf. *dîm* = *daêman, dîn* = *daêna* etc.); quant à l'emploi de *p* pour *b,* le pehlvi en offre probablement un exemple pour le même mot *bîm : pur pîm* « plein de crainte »[2]; enfin l'emploi substantif de l'adjectif avec une préposition *(pun)* trouve son analogue dans le pehlvi *pun râmishntar, pun âçântar* (*Gosht,* ibid.).

§ 9. M. Geiger observe justement que les mots *hapta heñti hâminô mâoñha pañca zayana ashkare* ne font point partie du texte. Les lignes précédentes portent qu'il y a en Iranvej « dix mois d'hiver et deux d'été » : de là cette note dont l'intention est : « Or, l'on sait[3] (*Bundehesh,* ch. XXV) qu'il y a en règle ordinaire sept mois d'été et cinq mois d'hiver ».

§ 16. *Gôrtâk* n'est point la traduction de *gava-gôspendân* qui

1. Ou peut-être « sans reproche, d'une façon irréprochable » : tel semble le sens de *bê-bîm, avê-bîm* : le Pand Nâma d'Adarbâd Mârâspand (éd. Sheriarji Dadabhoy, Bombay, 1869) porte : *avê vinâç* yahvunî aigh avê bîm yahvûnî (p. 72) : « Sois sans faute, c'est-à-dire : sois sans crainte »; « sans crainte » a ici un sens moral et signifie « n'ayant rien à redouter, sans reproche ».

2. *Ardâ Vîrâf,* I, 20. M. West, il est vrai, déclare la lecture et le sens douteux (glossaire, s. *avî-pîm* et *pîm*); mais la concordance de notre texte nous semble de nature à lever le doute. [On rencontre *bîm* rendu par [illegible] *pîm,* dans la traduction pehlvie du *Yt.* I, 2 (Salemann, p. 32) : le manuscrit XII de l'East India Office Library glose بيم.]

3. *Ashkare* est peut-être, comme le pensait Anquetil, le persan *âshkârâ* « manifestum (est), constat », introduit dans le texte zend.

n'a pas besoin de traduction, mais de *daya;* c'est un mot pehlvi très-fréquent, qui signifie «grains» et répond pour la racine au latin *hordeum; vâçtar* qui suit est une nouvelle traduction : la glose signifie : « Le *kûrak* (?), mouche funeste aux troupeaux et aux *dâit,* c'est-à-dire qu'elle attaque les grains, elle attaque les prairies; il ne faut pas faire paître (?) les troupeaux, elle les ferait périr». Quant à *kûrak,* ne serait-ce point le *karvâk* du Bundehesh (10, 5) dont M. Justi rapproche le chaldéen *karûka,* sauterelle (glossaire au Bundehesh s. v.).

§ 20. *Meredhâmca vîthushâmca*: pehlvi : *amâr dushakamâr âigh amâri ayâbârân* : «Betrügerischen Handel; d. h. den Handel selbst unter Freunden treibt man betrügerisch». Je doute que *dushakamâr* soit une traduction : il modifie *amâr* dont il précise le sens; la traduction de *vîthushâm* est *ayâbârân* : «le compte (c'est-à-dire le mauvais compte) avec les amis». Le commentaire voit donc dans *vîthushâm,* à tort ou à raison, le génitif d'un mot signifiant *ami,* thème *vîthush* (sanscrit *vidvãs?*).

§ 24. Le mot *çuvârak* doit certainement être corrigé en *çûrâk,* comme le fait la version persane; il ne s'agit point de cavaliers comparés à des fourmis; il s'agit des fourmis qui « se rassemblent dans un trou» (traduction d'Anquetil, qui se rapporte au texte de cette glose : *çuvâk çûrâk yeatând,* et qu'il a transportée par erreur à la glose *çarda i dekarçapîh* [§ 33], comme le prouve sa transcription où il substitue à *dekarçapîh* le mot *derijikeh* qui est précisément le *dûrckâd* de notre glose).

Le mot que M. Geiger lit *durckâd,* traduit par la version persane *mûr dâna kash* «fourmi qui traîne le blé» (zend *dânôkarsha*), ne doit-il pas se lire *gôrd-kât* «avide de blé», le signe final du premier terme étant la forme de *c* isolé qui est le *dh* zend (cf. *çardak,* § 32), *gôrd* étant la base de *gôrtâk gôrdâk*, et *kâd* le persan *kâd.*

§ 32. *Çarda i dekarçapîh;* la version persane traduit *çarda i mags,* «sorte de mouche»; *çarda* n'est point la traduction de *çraçka,* c'est *dekarçapîh* qui traduit ce mot; la glose se rapporte sans doute à l'adjectif (?) *driwikâ;* ce qui prouve qu'il s'agit, en effet, d'une mouche, c'est le *Vendidad* VII, 4 (makshi-kehrpa . . . akanarem *driwyâo;* cf. *Ardâ Vîrâf* XVII, 12).

Arrêtons ici cet article déjà trop long et terminons en remerciant l'auteur d'avoir entrepris une œuvre à la fois et si ingrate et si utile et en le félicitant de son courage et de sa con-

science: nous souhaitons qu'il publie sans tarder la suite de son travail et qu'il profite de l'occasion pour dresser un lexique zend-pehlvi du Vendidad : la seule juxtaposition des mots zends et des termes pehlvis qui les traduisent *littéralement* sera, croyons-nous, riche en enseignements et pour l'intelligence de la tradition et pour l'étude historique des langues néo-iraniennes.

VIII. — The Sacred Books of the East. vol. V. Pahlavi Texts, translated by E. W. West. Part I. The Bundahish, Bahman Yasht, and Shâyast lâ-Shâyast : Oxford, Clarendon Press, 1880 (*Indian Antiquary,* 1881, Mars).

The principal efforts of Zoroastrian scholarship have been naturally for a long time directed towards the Avesta texts, as embodying the older form of Zoroastrism, and being the main source of its further development. The Pahlavi language was only studied so far as it helped directly to a better intelligence of the Zend books, and the only Pahlavi texts much sought after in Europe were the commentaries on the *Avesta* and the *Bundahish,* which chanced to be translated in the last century by Anquetil Duperron. The bulk of the Pahlavi literature was left to sleep in the dust of libraries, and curtly condemned as modern, worthless, and unreadable. There is still a school of Avesta scholars whose motto might be : *Pahlavi est, non legitur.* It was not until within the last twenty years that the full value of the Pahlavi literature at large began to be recognised, chiefly owing to the exertions of the late Dr. Martin Haug and Dr. West, and it is now so well acknowledged that the able editor of the *Sacred Books of the East* has thought it necessary to give a place, and that not a small one, in the collection, to those records of the later periods of Zoroastrism.

The book before us contains translations of the *Bundahish* with extracts from *Zâd Sparam,* the *Bahman Yasht,* and the *Shâyast lâ-Shâyast :* — more than two-thirds of which texts are still unedited.

The *Bundahish* has always been a favourite with European scholars, and has already been translated thrice, once into

French by Anquetil Duperron, and twice into German by Windischmann and Justi. The new translation by Dr. West, though it contains not a few improvements on the last, still derives its principal superiority from its representing a more complete text than the one known in Europe. It appears that the latter is only an extract from a much larger work, containing twice as many chapters, a copy of which is in the hands of Mr. Tahmuras in Bombay. The happy possessor of that MS. kindly communicated a few of the extra chapters to Dr. West, and the interest of the contents, as here translated, will certainly cause all Pahlavi scholars in Europe to join with Dr. West in urging their fellow-scholars in Bombay to have a lithograph of the whole of the MS. published. The additional chapters translated by Dr. West give us many details of importance on the mythology and legendary history of Iran, and what is more, just those data of which the want has made itself most felt up to this time: I mean historical data on the age of the *Bundahish.* They contain a list of Mobeds who were contemporary with the author or last revisor, and among the names given is that of Zâd Siparam, the author of what Dr. West calls a paraphrase of the *Bundahish.* Now, according to Dr. West, Zâd Siparam must have had the *Bundahish* before his eyes, as he deals with the same subject often in the same words, but generally in a style more involved and obscure which seems to imply that the *Bundahish* was older than Zâd Siparam's treatment of the same matter. Dr. West draws thence the inference that the writer of the text, as found in Mr. Tahmuras' MS., being older than Zâd Siparam, is likely to have merely re-edited an old text, with some addition of his own. As Zâd Siparam is known to have been living in the year 881, and as the allusions to the Arabian dominion found in the *Bundahish* show that it is not anterior to the conquest of Iran, it must have been written between the middle of the 7th century and the year 881. Dr. West's main reason for making Zâd Siparam posterior to the *Bundahish* lies in his style; which makes it difficult to give a definite judgment on his inferences, until the text itself is published : still, in any case, whatever may be the true relation between Zâd Siparam and the *Bundahish,* whether he borrowed from the *Bundahish* or the reverse, or whether both borrowed from a common source, the identity be-

tween the two works is a proof that the ground-work of the *Bundahish,* as far as the matter is concerned, is as old as the 9th century.

The *Bahman Yasht* is still unedited, with the exception of a short extract published by Prof. Spiegel. It belongs to that long series of «Revelations» which were so numerous among the Jews, the Christians and the Persians. Zoroaster is represented in it as receiving from Ormazd an account of the future history of Iran from his own time down to the last days of the world and the resurrection. It is interesting both as being the fullest account yet published of the Parsi theory of the last days of the world and as being a historical work. It alludes to the rule of the Turks and Turanians being broken by other fiends, the *Kilisiâki;* as this is a name of the Christans (Neriosengh, *Ad Yaçna* ix, 75; from ἐκκλησία). one can hardly help seeing in this an evident allusion to the Crusades, the more so as the author seems to see in their coming the fulfilment of an old tradition that the last invaders must have red banners, red weapons and red hats; the red cross of the Crusaders may have been an appropriate answer to that expectation. As the oldest MS. of the *Bahman Yasht* was written about five hundred years ago, and this is most certainly not the original one, the composition of the book must have taken place between 1099 and the middle of the fourteenth century, and very likely nearer the former than the later date. I may mention here that the Judaeo-Persian «revelation» known as *The History of Daniel (Qissahi Daniel,)* which was written in the year 1099, immediately after the taking of Jerusalem by the Crusaders, offers striking analogies with the *Bahman Yasht.*

We come now to the *Shâyast lâ-Shâyast,* «a compilation of miscellaneous laws and customs regarding sin and impurity, with other memoranda about ceremonies and religious subjects in general». It consists of two distinct treatises on the same and similar subjects, of nearly the same age, to which the editor has added a third part consisting of a number of miscellaneous passages of somewhat similar character, which are found in the same MS., but which cannot be attributed to the same writer or the same age. The matter treated of in the *Shâyast* is nearly the same as in the Pahlavi commentary to the *Vendidad* on the one hand, and in the Persian *Ravâets* on the other.

Its authors borrowed freely from that commentary, and it was not less freely borrowed from by the authors of these *Ravâets.* Its age is shown by Dr. West with tolerable certitude to belong to the seventh century. Any editor, either of the commentary to the *Vendidad,* or of the *Ravâets,* will find in this book the best and an indispensable help for his task.

The translation is preceded by an introduction in which Dr. West gives a clear account of the Pahlavi scriptures and language, of the extent and importance of the Pahlavi literature, and in which he sums up the contents of the several treatises translated, and all the facts he has gathered from them as to the date of their composition and their bearing on the Pahlavi literature in general.

As to the value of the translation, the name of Dr. West is as good a warrant as can be desired in a matter of such uncertainty as the translation of a Pahlavi text. There are points, of course, in which all translators would not agree with him. For instance, p. 63, it may be questioned whether *vât staft* has anything to do with the Persian *shitâftan,* to hasten (« the wind rushed »), as it appears from *Minokhired* LII, 19, compared with *Vendidad* iii. 42, that *vât staft* is only a clerical error for *vât shikaft* (a strong wind); the phrase : «The fire Frôbak was esta- » blished at the appointed place . . . which Yim constructed » *(barâ karînît)* for them; and the glory of Yim saves the fire » Frôbak from the hand of Dahâk» would, I think, be better translated «the fire Frôbak was established at the appointed place, and when Yim was sawn in two, the fire Frôbak saved the glory of Yim from the hand of Dahâk», — as *barâ karînît* is just the word used (*Bund.*, p. 77-79) to express that Dahâk and Spityura sawed Yim in two (in Zend *Yimô-kereñta,* Yasht xix, 46); and with regard to the second part of the sentence, in the Sanskrit translation of the Nyâyish, an allusion is made to the struggle between the fire Frôbak and Dahâk *(Adaraprâ yas samam Dahâkena prativâdam akarot),* a myth corresponding to, although different from, the one in Yasht xix, where it is told how the glory of Yima was saved from Dahâk by Mithra. In the same and the following pages, the word *hamâk* translated «continually» may safely and ought to be left untranslated, as it is nothing more than the exponent of the pre-

sent and imperfect, and is used in exactly the same way as the Persian *hamî*.

But whatever objections may be made to passages here and there, this book as a whole is such a one as I doubt whether any other Pahlavi scholar would have been able to do as well or to do at all, and it supplies the largest and best digested mass of documents that the student of the Pahlavi literature has ever been presented with at one time.

IX. — Aogemadaêca. ein Pârsentractat, in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen von Dr. Wilhelm Geiger. Erlangen, Andreas Deichert, 1878, in-8°, VI et 160 p. (*Revue Critique,* 1879, 30 Août.)

Le texte inédit que M. Geiger publie avec traduction et commentaire est tiré de la belle collection de manuscrits zends, pehlvis et parsis formée par Haug et acquise par la bibliothèque de Munich. Cette collection est surtout riche en textes pehlvis et parsis : plusieurs de ces textes sont absolument sans représentants dans les autres collections de l'Europe et il y a là une mine des plus riches à exploiter. L'étude de la littérature traditionnelle des Parses est si importante pour la connaissance du développement religieux du mazdéisme comme pour celle des idiomes néo-iraniens, et, d'autre part, le nombre des textes publiés est encore si restreint, que la moindre publication de texte inédit est un véritable service rendu à la science : celui que publie M. Geiger est un des plus intéressants de la littérature parsie et pour le fond et pour la forme.

« L'Aogemadaêca », dit le Destour Jamaspji, « est un traité qui inculque une sorte de résignation sereine à la mort »[1]. C'est là une note que l'on n'était pas jusqu'ici habitué à entendre dans la littérature parsie : bien que les espérances et les attentes de l'autre vie occupent une grande place dans les pensées du mazdéisme, il ne semble pas qu'elles l'aient jamais conduit au

1. *Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary,* Introd., XXXIX.

détachement de la vie terrestre, et c'est avec le judaïsme et le paganisme une des religions qui, à tort ou à raison, ont cru le plus à la vie et l'ont le plus prise au sérieux. Mais sa résignation n'est pas le détachement, et l'auteur de l'*Aogemaidê*, même en se courbant devant la mort, n'insulte pas à la vie; puisque la vie est si frêle et si transitoire, il faut en jouir pendant qu'elle dure, et en même temps faire prudemment le bien pour gagner la vie éternelle et un siège de bienheureux auprès d'Ormazd et des Amshaspands [1].

Le texte est composé de citations zendes suivies de paraphrases et de développements en parsi; sur cent-treize paragraphes dont se compose le traité, vingt-neuf contiennent de ces citations; cinq d'entre elles appartiennent à l'Avesta tel que nous le connaissons [2], les autres étaient inconnues jusqu'ici. M. Geiger conclut du nombre de ces citations que les textes zends étaient infiniment plus étendus que ceux que nous possédons : la conclusion est juste en elle-même, mais non le raisonnement; car le contenu de ces citations prouve que la plupart d'entre elles, sinon toutes, font partie d'un seul et même développement et appartenaient au même fonds, probablement celui dont sont tirés ces fragments sur le sort des âmes après la mort, connus sous le nom de *Hâdhokht Nosk* et qui, selon la tradition, constituaient le 21ᵉ Nosk de l'Avesta complet. M. Geiger démontre fort bien qu'il n'y a aucune raison de douter de l'authenticité de ces citations et qu'elles en portent, au contraire, tous les caractères intrinsèques : des ἅπαξ λεγόμενα tels que *yavañha, badhra,* répondant au sanscrit *yavasa,* au védique *bhadra,* sont des preuves suffisantes.

Pour l'Aogemadaêca, comme pour tous les textes parsis, se pose une question préliminaire : a-t-il été écrit primitivement en parsi ou en pehlvi? En fait, on n'a pas encore trouvé de texte parsi dont il n'existe un texte pehlvi, chose aisée à concevoir si l'on admet, comme nous le faisons, qu'il n'y a jamais

[1. « Ne vous fiez pas aux biens de ce monde, car ils sont passagers; . . . mais ne renoncez pas non plus à ce monde, car c'est par lui que vous obtiendrez les récompenses de la vie future ». (Lettre attribuée à Ardeshir, Maçoudi, tr. fr. II, 163.)]

2. La citation du § 3, que M. Geiger n'identifie pas, est le Yaçna LIX, 17; elle est fréquente à la fin des manuscrits; souvent précédée de celle-ci, qui n'est pas dans l'Avesta : *Aêvô pañtâo yô ashahê viçpê anyaêshãm apañtãm.*

eu en réalité de langue parsie, que le parsi n'est qu'une transcription en caractères zends ou persans, avec élimination de l'élément sémitique, des textes écrits en caractères pehlvis; un texte parsi, pour employer les expressions d'une bonne autorité en cette matière, l'auteur même de la version parsie du Minokhired, n'est que «la transcription, dans le caractère de l'Avesta (c'est-à-dire en caractères zends), de textes écrits dans le caractère parsi trop difficile à lire (en caractères pehlvis)»[1]. Il n'y a qu'à retranscrire le parsi en pehlvi pour voir aussitôt disparaître la plupart des prétendues particularités grammaticales du parsi (*bahôṭ, thish,* etc.); l'on ne peut même considérer le parsi comme une langue artificielle à la façon du pehlvi, car une langue artificielle a des formes régulières et stables, tandis que les formes parsies changent d'un texte à l'autre et dans un même texte, par la raison bien simple que le parsi d'un traducteur n'est que *sa lecture* d'un texte pehlvi et par suite varie avec ses connaissances en orthographe pehlvie. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la question générale, M. Geiger reconnaît que l'Aogemaidê a été primitivement écrit en pehlvi; mais les raisons qu'il donne, et qui sont tirées précisément de considérations orthographiques, ne sont pas toutes également convaincantes. Les formes *minîḍ raçîḍ* ne sont pas de fausses transcriptions de formes pehlvies où l'*î* serait simple *mater lectionis,* ces formes ont réellement existé, le pehlvi ayant étendu le thème dénominatif à toute la conjugaison, tandis que le persan l'a restreint aux deux premières personnes du pluriel (l'on disait aussi bien *minîm* = **manayâmi,* que *minam* (= **manâmi*)[2]. L'exemple *vaçinidan* pour *nacînîdan* est meilleur[3], et enfin une raison bien autrement décisive que M. Geiger aurait pu invoquer, et qui rend toute dissertation superflue, c'est que le texte pehlvi de l'Aogemaidê est cité dans la grammaire de Peshotun Behramji dans son catalogue des ouvrages pehlvis encore existants (*A grammar of the Pahlavi language,* Bombay, 1871, p. 17) et que le Destour Jamaspji, dans la préface de son dictionnaire pehlvi en donne une citation[4].

1. Vishamapârasîkâksharabhyaçca avistâksharâis likhitâ; voir vol. I, § 12.
2. Cf. vol. I, § 153.
3. Ajoutons encore *val* girift draosh; *val* est purement pehlvi, sémitique *'al* (cf. vol. I, p. 40).
4. Préf. p. XXXIX : Cette citation répond aux §§ 91-92 de l'édition

Cette citation est particulièrement intéressante à raison des commentaires théologiques du savant Destour et du jour qu'ils jettent sur l'histoire de la théologie parsie. Le texte, qui est en cette partie une variation sur le thème de Villon « Et où est le preux Charlemagne? » etc., passe en revue les rois légendaires de l'Iran qui, après toute leur gloire et leurs exploits, sont allés « Numa quo devenit et Ancus » [1], et arrive au roi Tahmûrâf qui ne put échapper à la mort, « bien qu'il eût eu pour monture le démon des démons, le maudit et infernal Ahriman ». C'est une légende bien connue par l'Avesta et par les contes des *Ravâets,* dont l'origine mythique et, en dernière analyse, naturaliste, se laisse aisément entrevoir [2], mais qui, selon le grand prêtre des Parsis, signifie que Tahmûrâf avait « tenu en bride la concupiscence et les passions déréglées et vaincu les désirs impurs de la chair » [3]. Un théologien d'Europe n'aurait pas mieux trouvé, et l'on serait tenté de voir là une influence récente des convertisseurs européens et de croire que les Parsis ont senti le besoin d'habiller leurs mythes d'une façon présentable devant les controversistes d'Angleterre et d'Ecosse, rudes champions et de logique invincible quand il s'agit de démontrer la faiblesse des dogmes étrangers. Il y a une trentaine d'années, au temps de la fameuse polémique du Révérend John Wilson, l'on attribuait à l'influence même de la controverse chrétienne le système d'interprétation allégorique et rationaliste adopté par une partie des théologiens de Bombay, et le fait que les Parses se croyaient obligés de recourir à un pareil système et de jeter à l'eau le mythe littéral était considéré comme une grande victoire de la théologie européenne. Eh bien! cette transformation d'Ahriman en l'ennemi intérieur que chaque homme porte au dedans de soi, elle était déjà faite à une époque ou l'on ne songeait guère chez les Parses ni aux missionnaires anglicans ni

Geiger. L'Âfrîn pehlvi de l'Aogemaidê est encore signalé dans la seconde édition des *Essais* de Haug, qui n'a paru, il est vrai, qu'après la publication de M. Geiger.

1. Comparer les plaintes de Khosroès Parvîz déchu dans Firdousi (ed. Macan, p. 2138). — 2. Voir Ormazd et Ahriman, §§ 136-140.

3. Le texte donné par M. Jamaspji diffère quelque peu du texte parsi; vîvañhânã manque dans le pehlvi, et gujastak et darvand dans le parsi (Tahmûrâf bût zinâvand [imprimé [illegible]] amat shêdâ shêdântum [cf. dêv-dêvãntem] gujastak gannâk mînôi darvand gîrift u 30 zamîstân pun bârak dâsht u 7 nifêg difîrîg min olman barâ yâitîûnt [bé âwart]).

aux controverses sur la valeur respective du Christ et d'Ormazd; et dans la traduction sanscrite de l'Aogemaidê, traduction antérieure à 1499 et probablement plus ancienne, nous lisons : « Tahmûrâf monta Ahriman, c'est-à-dire qu'il subjugua le mauvais Ahriman qui était en lui-même »[1]. Et il est fort probable que ce n'est point l'auteur de la traduction sanscrite qui a imaginé cette belle interprétation : ouvrons l'histoire de Mirkhond à Tahmûrâf et nous lisons : « *Dans certains livres,* la défaite des démons par Tahmûrâf et leur destruction est interprétée comme indiquant la victoire sur les passions mauvaises et les instincts sensuels et l'extirpation des habitudes vicieuses[2] ». L'auteur de la traduction a pu, il est vrai, être contemporain de Mirkhond, ou même antérieur, car Mirkhond est mort en 1488 et nous savons seulement que cette traduction est antérieure à 1499, sans savoir de combien : mais il semble bien ressortir des expressions de Mirkhond qu'il y avait là une interprétation courante, qu'il avait trouvée dans les livres antérieurs; et quoi qu'il en soit, on voit, en tout cas, que ce n'est pas d'hier que la mythologie parsie a commencé à se décolorer.

Il est bien difficile de déterminer l'âge de l'Aogemaidê, comme en général de tous les ouvrages de la littérature parsie. M. West, entre autres raisons pour reporter la composition de Minokhired à la période Sassanide, invoque le tableau qu'il trace des devoirs de la royauté et qui n'a guère pu être fait qu'à une époque où le mazdéisme était religion d'Etat[3]. On pourrait peut-être invoquer pour arriver à une conclusion analogue en faveur de l'Aogemaidê le tableau qu'il trace des ambitions et des déceptions de la vie des cours et qui semble nous reporter à l'époque des dynasties nationales; car, sous la domination arabe, des conseils de ce genre, donnés à un zoroastrien, n'avaient plus guère d'opportunité. Un fait à noter et dont il y aurait peut-être à tirer parti pour établir la chronologie relative d'une partie de la littérature parsie, c'est que l'auteur de l'Ardâ Vîrâf *semble* avoir eu l'Aogemaidê sous les yeux; Ormazd, en donnant congé à Ardâ Vîrâf, lui recommande de dire aux hommes : Observez la bonne religion, fuyez la mauvaise « et sachez ceci, que le bœuf devient poussière, que le cheval devient poussière, que

1. Amum mahâghoram âharmanam âtmano' dhastât kṛtavân.
2. Shea's *Translation of Mirkhond's history of the early kings of Persia,* p. 98.
3. West, *Mainyô i Khard,* p. X.

l'or et l'argent deviennent poussière et que le corps de l'homme devient poussière : celui-là seul ne se mêle pas à la poussière qui, sur terre, a récité l'*Ashem vohu* et accompli les bonnes œuvres» (ch. CI, 20-21)[1]. Or, ce morceau est littéralement[2] le § 84 de l'Aogemaidê où il est le développement d'une citation de l'Avesta, ainsi conçue : «Poussière est le bœuf, poussière le cheval, poussière l'argent et l'or, poussière l'homme vaillant et fort»[3]. Sans trop insister sur la formule d'introduction dans l'Ardâ Vîrâf : «et sachez ceci», qui pourrait bien annoncer une citation, il est difficile de ne pas reconnaître que le morceau a un caractère plus primitif dans l'Aogemaidê, où il fait partie intégrante d'un long développement d'idées du même ordre et où on le voit, pour ainsi dire, à l'état naissant, puisqu'il sort par paraphrase d'un texte avestéen. Il est donc possible que l'auteur de l'Ardâ Vîrâf ait eu sous les yeux au moins cette partie de notre texte, et l'on peut même dire tout notre texte, si l'on considère l'unité du morceau. M. Geiger sera mieux en état que personne d'étudier cette question que nous nous contentons de poser. Il pourra, par la même occasion, rechercher les rapports de l'Aogemaidê avec l'*Âfrîn Ardâfravash* qui est également enté sur le Hâdhokht Nosk et où il retrouvera quelques lignes de notre texte (§§ 11, 17, 18 manuscrit 20, 6 du fonds de Munich).

1. Va danmanîc madam âkâç yahvûnèt âigh : ʿafrâ yahvûnèt torâ, va ʿafrâ yahvûnêt asp, va ʿafrâ yahvûnêt zahabâ va açîm, va ʿafrâ yahvûnêt zaki mardumân tanû; zak êvak ol ʿafrâyâ lâ gûmêzèt man dar gîtî ahlâîh çtâyat ukâr karfak obdûnêt.

Comparer le parsi : khâk bahôṭ gâo khâk bakôṭ açp, khâka bahôṭ çîm zar, khâk bahôṭ marṭ-i thagi kâr-jârî, ô khâka gumézeṭ hamâ iñ tan mardumã, bé ã yak ô khâk né gumézeṭ, ka marṭ andar géthî ashahî çtâêñṭ ayâo ashvã vehã thish daheṭ.

2. La différence essentielle consiste dans l'absence dans l'Ardâ Vîrâf des mots *khâk bahôṭ marṭ i thagî kâr-jâri* (pãçnush narô ciryô takhmô), et de *ayâo ashvã vehã thish daheṭ*; encore ce dernier membre a-t-il existé dans la version sur laquelle a été faite la traduction sanscrite de l'Ardâ Vîrâf, car c'est à lui que se rapporte le début du fragment sanscrit donné dans l'édition Haug : *atha vâ punyâtmanâm uttamânâm kimcit dadâti* qui est donc la traduction de § 20 fin, et non du début de § 21. M. Geiger pourra vérifier sur le texte complet qui se trouve à Munich (fonds Haug 18), si par hasard l'autre membre de phrase ne serait pas également traduit.

3. Pãçnush gavô, pãçnush açpa, pãçnush erezatem zaranim, pãçnush narô ciryô takhmô

Quant à la traduction et au commentaire de M. Geiger, ils marquent un progrès réel sur son premier travail (traduction pehlvie du premier Fargard; voir plus haut, article VII), et montrent une connaissance plus profonde des tenants et aboutissants. On peut regretter qu'il n'ait pas tiré de la traduction sanscrite et de la comparaison avec les textes déjà publiés tout le parti qu'il aurait été possible. Mais toute publication d'un texte inédit est un tel service qu'il y a toujours quelque ingratitude à être trop exigeant, et nous nous contenterons de signaler à l'auteur quelques corrections.

§ 48. Le mortel souhaite à son ennemi, non pas que son corps périsse et que son *âme soit méchante,* mais « que son corps périsse et *que son âme soit damnée* (ku ruã *darvañṭ* bâṭ; cf. plus bas, Mythologie, *le Chien Madhakha*) ».

Au § 50, M. Geiger traduit, avec une antithèse très naturelle : « Aveugle . . . qui *ne fait pas le bien aux vivants* et ne se souvient pas des morts (né *haçtân* çûdineñṭ, né *bûtãn* ayâdineñṭ); mais *haçtân* ne signifie pas « ceux qui sont », il signifie « les biens » (cf. § 52, où il est dit que l'homme peut tout perdre, sauf sa piété, qui est le plus grand, le meilleur, le plus beau des *haçtân,* c'est-à-dire des biens, trad. sscrite *vidyamânânâm;* cf. persan *haçtê,* fortune); *çûdineñṭ* n'est pas non plus « faire le bien », c'est un dérivé de *çûṭ,* c'est donc « faire profit » ; le sscr. traduit exactement *na vartamânât lâbhayanti* = *vidyamânât pratilâbham na kurvanti;* le sens est donc : « Aveugle qui ne jouit pas de ses biens et ne se souvient pas des morts! ». — *Haêna cakhravaiti* (§ 81) ne désigne point d'une façon vague « les bandes ennemies *puissantes* », mais les bandes armées du *cakhra* (de l'arbalète, persan *carkh;* trad. sscr. cakraçastradhârî).

Ka marṭ andar géthî *ashahîçtâêñṭ* (§ 84); au lieu de : « l'homme qui loue la sainteté », traduire : l'homme qui récite l'*ashem vohu* » (= yô ashem çtaoiti; Hadh. Nosk, I, 3; Haug-West, p. 270).

Gayomart le *gar-shâh* n'est point « le roi puissant, le grand roi », c'est « le roi de la montagne » (Firdousi; cf. Dubeux, *Perse,* p. 219 n.).

Au § 45, au lieu de : le voyageur « espère arrriver sain et sauf auprès de ses amis *bien instruits* (wohlunterrichteten Freunden) », lire : auprès de ses amis dévoués (*veh âfrâgân* est traduit *uttamahitadâyakân; âfrâgân* n'a rien de commun avec le

pehlvi *âfrâç* qui donnerait au pluriel *âfrâçân* ou *âfrâhân;* l'étymologie du mot est douteuse, mais non le sens.

Hvârî, hamâ-hvârî, dushhvârî ne signifient point « splendeur, pleine splendeur, absence de splendeur » ; *hvâri* est l'abstrait du persan *khvâr* « facile, à l'aise » et *dushhvârî* est l'inverse, un synonyme de *ãzah,* de *tangî;* le sens est donc : « bien-être, bien-être complet, souffrance » ; c'est le sens attaché par la traduction sanscrite à *çubham, açubham.* Notons que *hvârî* n'est pas parent de *hvarenah* : c'est la forme persane du mot zend qu'il traduit, *hvâthra,* lequel s'oppose à *duzh-âthra : hvâthra* c'est-à-dire *hvâthra* = *hu-âthra.*

Il y aurait encore bien des points intéressants à signaler sur les rapports de certaines gloses de l'Aogemaidê avec les gloses du commentaire pehlvi de l'Avesta (cf. § 28 et *Vendidad* V-62)[1], et sur la langue de la traduction sanscrite (les guzratismes tels que *ḍhora* traduisant *çtôr,* guz. *dhôr; copamant,* traduisant *shîrîn,* cf. guz. *copadũ*). Finissons en remerciant M. Geiger des utiles matériaux qu'il met aux mains de la science et de la façon consciencieuse dont il les a mis en œuvre.

X. — Geschichte des Artachshîr i Pâpakân, aus dem Pehlewî übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen, von Th. Nöldeke (Extrait du 4e vol. des Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, pp. 22-69), Göttingen, Robert Peppmüller, 1879 (*Revue Critique,* 1880, 19 Avril).

La chute de la dynastie parthe, avec la restauration de l'unité nationale par les Sassanides (226 A. D.), est un des événements de l'histoire de Perse qui ont laissé le plus de souvenirs dans l'imagination populaire. Le fondateur de la dynastie nouvelle, Ardeshîr, devint de bonne heure le héros de légendes, les unes reposant sur des souvenirs historiques altérés, les autres nées

1. « Les ténèbres, *temaṅhem,* désignent le lieu ténébreux; Rôshan dit : des ténèbres qu'on peut saisir avec la main (*târîkî pun yadman shâyat girift* » ; Vend.) : l'Aogemaidê pour l'expression « les ténèbres où l'on ne voit point, *anashnâç* » (traduction du zend *afradereçavañt*) a la glose : ke târîkî éduñ kuzh daçt frâzh shâyaṭ griftan.

du désir de rattacher la dynastie nouvelle à celle qui avait régné avant les Parthes et Alexandre, et, plus haut encore, aux premières dynasties mythiques de l'Iran.

Les écrivains orientaux mentionnent un livre pehlvi, le *Kâr nâmak* ou Livre des Exploits d'Ardeshîr. Parmi les manuscrits pehlvis rapportés de l'Inde par Haug se trouve une histoire légendaire d'Ardeshîr qui est, soit une reproduction, soit un extrait du *Kâr nâmak*[1]; M. Nöldeke nous en donne une traduction accompagnée d'un commentaire historique et philologique très abondant et d'une introduction sur l'origine et la date du livre.

Haug plaçait la composition de notre Kâr nâmak sous Hormazd Ier (le 3e Sassanide), parce que l'auteur finit son récit en appelant les bénédictions du ciel sur Ardeshîr, Shâpûhr et Hormazd et sur nul autre, ce qui prouverait qu'il vivait sous ce dernier. Mais, en fait, la façon dont il parle d'Hormazd semble indiquer que ce dernier appartient déjà à l'histoire ancienne, et la bénédiction des trois premiers rois Sassanides s'explique tout naturellement par ce fait qu'ils sont les trois héros du livre; l'auteur, en effet, ne s'arrête pas à la victoire d'Ardeshîr, mais à la naissance d'Hormazd, parce que c'est alors seulement que, de par la légende, la dynastie nouvelle est fondée et affermie, et que les conditions fatidiques sont réalisées. Un détail plus caractéristique et qui fixe un terme *a quo,* c'est la mention faite, à propos d'Hormazd même, du Châkân des Turcs : or, les Turcs n'ont été connus des Perses que sous Chosroès Ier, époque où ils deviennent leurs voisins par la chute du royaume intermédiaire des Huns Hephthalites (au milieu du VIe siècle). La limite *ad quem* est plus difficile à établir. La mention la plus ancienne du *Kâr nâmak* remonte à Masoudi (vers 943) : si le remaniement en vers arabes de la « Vie d'Ardeshîr » par Abân b. ʿAbdalḥamîd est, comme il est très vraisemblable, une traduction du Kâr nâmak, nous remontons par lui jusqu'aux premières années du IXe siècle. M. Nöldeke veut remonter plus haut et croit retrouver dans la version grecque d'Agathange (VIIIe siècle) un écho *direct* du Kâr nâmak : je crois que les différences sont trop grandes pour admettre cette conclusion, et les rapports indéniables de la légende d'Ardeshîr

1. Elle débute par ces mots : « Il est écrit dans le Livre des Exploits d'Ardeshîr » *(pun kârnâmak A P. îtûn nipîsht yeqoyemûnît).*

dans les deux sources prouvent seulement l'existence de cette légende au temps d'Agathange, mais non celle du Kâr nâmak. Nous croyons donc plus prudent de mettre la date de la composition du Kâr nâmak original entre 550 et 900.

Le texte pehlvi est inédit, et malheureusement M. Nöldeke ne l'a pas reproduit avec sa traduction. Il n'en a été publié que quelques courts extraits dans les *Essais* de Haug, 2e éd., dans l'édition du Dîn Kart et dans la grammaire pehlvie de Peshotun [1]. Nous avons pu contrôler l'exactitude de la traduction de M. Nöldeke sur ces quelques passages et sur un fragment du British Museum qui contient le premier tiers du manuscrit. Il est d'ailleurs facile de voir, par le notes philologiques de l'auteur, qu'il était en état, mieux que personne, de tirer du texte tout le parti qu'il était possible et qu'il est au premier rang parmi ces quelques *gründliche Kenner des Pehlewî* parmi lesquels, par excès de modestie, il refuse de se placer. Dans ses notes, il s'est attaché surtout à faire ressortir par de nouveaux exemples le caractère purement artificiel du pehlvi : la cause est, je crois, depuis longtemps gagnée, mais M. Nöldeke n'en rassemble pas moins des preuves nouvelles et qui feraient la conviction si elle n'était déjà faite : un des plus jolis exemples est (p. 40) : pun-*khâzîtûn*-t pour pa-*dî*-t; *Yadâ*-kart pour *Daçt*-kart (p. 48).

Une question intéressante qui se pose d'elle même dans un pareil sujet, c'est de savoir si la légende d'Ardeshîr dans Firdousi est puisée à notre source (naturellement par l'intermédiaire d'une traduction persane ou arabe). M. Nöldeke résout la question affirmativement : une comparaison attentive prouve, dit-il, que le récit de Firdousi repose en très grande partie sur le nôtre (p. 26). Je ne sais si cette conclusion peut être admise dans ces termes. Tout d'abord, il est certain que Firdousi avait d'autres sources, car il donne des légendes que notre livre suppose, mais qu'il ne contient pas : la plus importante est celle qui porte sur le ver merveilleux Haftvâd : d'autre part, il supprime des traits certainement authentiques et qui prêtaient trop au développement poétique pour qu'un artiste tel que Firdousi n'en profitât pas : s'il n'a pas le récit du dévouement de l'ânesse, c'est très probablement que ses sources ne le présen-

1. Peshotun a de plus publié une traduction guzratie de tout le livre en 1853, Bombay.

taient pas. Certains traits communs paraissent dans Firdousi sous une forme moins primitive, et ce n'est certainement pas lui qui s'est avisé de changer le sexe des deux mystérieuses sibylles qui apparaissent à Ardeshîr dans sa fuite. Notre récit et celui de Firdousi remontent à une source commune, mais non l'un à l'autre.

Cette légende du ver de Haftvâd est un exemple curieux d'une double fusion du mythe avec l'histoire. Firdousi la raconte toute au long : un homme nommé Haftvâd, ce qui, nous dit-il, signifie « l'homme aux sept fils »[1], fait fortune, grâce à un ver trouvé par sa fille et qui lui file autant de coton qu'elle veut : nourri par Haftvâd, le ver grossit à une taille colossale, est adoré, et les armées envoyées contre lui sont détruites « par la fortune du ver » : Ardeshîr l'attaque et est repoussé : il en vient à bout par ruse en s'introduisant comme marchand dans la forteresse du ver et en lui versant du lait empoisonné. Le Kârnâmak ne dit rien des origines du ver et ne raconte que sa lutte contre Ardeshîr et sa fin. M. Nöldeke reconnaît avec raison une forme du vieux mythe de Vṛtra, d'Apollon et de l'Hydre, ce qui toutefois ne doit pas nous empêcher de reconnaître en même temps dans le récit de Firdousi, comme le faisait M. Mohl, une allusion à l'introduction du ver à soie, ingénieuse adaptation du vieux mythe aux progrès de la civilisation (Vol. V, Introd. p. IV). Mais ici une question se pose : pourquoi la légende est-elle entrée dans l'histoire d'Ardeshîr? Je crois que le *Vendidad* nous donne la solution de ce problème. La forme iranienne de Vṛtra est Azhi Dahâka, et le théâtre de la lutte est le Varena, autrefois Varuṇa-'Οὐρανός, le Ciel. Quand Azhi fut devenu terrestre, que le mythe fut tombé en légende, on ne sut plus où placer le Varena : deux opinions se formèrent : selon les uns, Varena est la chaîne des monts Padashkhvâr; selon les autres, il est dans le Kirman (*ît mûn* Kîrmân[2] *yema-*

1. بدین شهر بی چیز خرّم نهاد   یکی مرد بد نـام او هفتواد
بریـن کونه بر نام وآوازه رفـت   ازیرا که اورا پسر بود هفت

Ed. Mohl, V, 308.

Les lexicographes persans ont conclu de là à un mot *vâd* « fils »; voir à la page suivante.

2. Les manuscrits, autant que je vois, ne permettent pas de lire avec M. Nöldeke *Dailamân*.

lalûnît). La première opinion se fonde sur des traditions historiques : c'est dans cette région que s'est formée la mythologie de l'Avesta et c'est là que sont le plus vivants les souvenirs de Zohâk et de Ferîdûn[1]; les prétentions du Kirman sont purement étymologiques : l'étymologie populaire en faisait le pays des Vers, *Kirm-ân,* et ainsi se forma l'opinion que le Varena, le séjour du serpent, pourrait bien être le Kirman. Or, l'une des premières conquêtes d'Ardeshîr fut précisément le Kirman; dans la légende, elle suit immédiatement la lutte contre le ver; Ardeshîr, conquérant du Kirman, devait, dans la légende populaire, avoir eu à lutter contre le ver.

Le nom du maître du ver est dans Firdousi *Haftvâd;* dans le Kâr-nâmak, c'est *Haftânbôkht*. Pour qui se reporte aux particularités de l'écriture pehlvie, les deux mots sont identiques (sauf suppression du suffixe *ân*), et *Haftvâd* n'est qu'une fausse lecture de *Haft bôhkt,* [illegible]. Je ne saurais admettre pour ce dernier mot l'explication de M. Nöldeke; *bôkht,* d'après lui, serait le mot ordinaire qui signifie « délivré »; *haftânbôkht* serait formé à l'imitation des mots-phrases du sémitique : « *marâ bôkht, geshû bôkht* », et signifierait « les Sept ont délivré »; ces Sept seraient les sept planètes ahrimaniennes, le nom d'un être démoniaque pouvant fort bien exprimer la confiance dans les forces infernales, juste comme celui d'un fidèle exprimerait la confiance dans les forces divines. Voilà une explication bien ingénieuse, trop ingénieuse, je crains. M. Nöldeke rapproche bien le nom de Sibôkht (Σεβώχθης) qui devient « les *Trois* ont délivré »; ces Trois seraient les trois vertus cardinales du Mazdéen : bien penser, bien parler, bien agir. Vient malheureusement un *Cahâr bôkht* « les Quatre ont délivré, die Vier haben erlöst », et ici M. Nöldeke est forcé d'insérer après *Vier* une parenthèse interrogative, *welche?* qui prouve que l'élasticité des nombres a des limites.

L'explication de *Haftânbôkht* nous est donnée directement par Firdousi : il signifie « qui a sept fils »; les dictionnaires persans donnent, en effet, un mot *bôkht* « fils », et ici on ne peut objecter l'exemple du persan *râd* qui ne doit son existence qu'à une lecture fausse; l'erreur porte sur la lecture du mot et non sur le sens même que la tradition n'a pu inventer. Ces sept

1. Voir dans ce volume, Mythologie, *kvirîñta*.

fils paraissent et dans Firdousi et dans la Kârnâmak. Il est à peine besoin de dire que ces sept fils ne sont que des dédoublements du ver; il a sept fils, c'est-à-dire qu'il est septuple; il a sept fils comme il aurait sept têtes.

[M. Liebrecht a retrouvé la légende de *Haftvâd* dans la Saga scandinave : c'est le fameux Ragnar Lodbrok qui y joue le rôle d'Ardeshîr (*Orient und Occident*, I, 562). Le comte Herraudr a donné à sa fille, la belle Thora, un serpent qu'il a trouvé dans un œuf de vautour. Le serpent plaît à Thora qui lui fait un lit d'or dans un coffret. Le serpent grandit, *l'or grandit avec lui*, le coffre devient trop étroit pour lui, et même la maison de la jeune fille qu'il enveloppe de son corps. Il était méchant et malicieux : nul n'osait l'approcher que l'homme qui lui apportait chaque jour sa nourriture, consistant en un bœuf entier. Le comte promet sa fille et l'or à qui tuera le dragon. Ragnar, âgé de quinze ans, se fait un vêtement garni de poix (pour se garder du poison du serpent), surprend le monstre et le tue de la pointe de son épieu qu'il lui laisse dans la gueule. Il se retire sans dire son nom et plus tard se fait reconnaître publiquement au manche de son épieu : il reçoit Thora en mariage.

La forme scandinave est certainement plus primitive : elle n'est point encore déformée par l'industrialisme : Thora et Ragnar forment le couple classique de tout mythe de dragon (Dâsapatnî et Indra; Andromède et Persée; Arnavâz et Ferîdûn). Enfin le dénouement aussi est original : l'artifice employé par Ardeshîr est de style : Firdousi l'a déjà dans la légende d'Alexandre (V, 202, ed. Mohl; cf. le Dragon de Bel dans Daniel, XIV).]

Voici quelques observations et quelques doutes que nous soumettons à M. Nöldeke.

P. 37. Une donnée qui peut éclairer l'origine du feu Âtar *Frôbâ*, c'est son identification par les Rivâets avec le feu *Khordâd*[1]; les Parses, partant du caractère spécial de ce feu, qui

1. *Grand Rivâet* (supplément persan, n. 46), p. 118 :

آدر کُوشاسپ سپاه‌دار ایران است در اسوند کوه آن آتش که یاری
بخسرو کرد وقتی که دژ بهمن کُرفت

آدر خرداد بر خرد است و بر دستوران است ودر ملك هندوستان
برکوه کانکره

وآدر برزین مهر بر کشاد رز آن (کشت ورزان .1) است در کوه ریوند

est le feu de la caste sacerdotale, semblent l'interpréter comme «celui qui donne l'intelligence» *khired dâd;* ce n'est qu'un jeu étymologique et la variante *khurrâd* semble nous renvoyer à un primitif *khurn* (hvarenô) *dât;* le nom par là rejoindrait le Âtar *farnbag* relevé par M. Nöldeke et qui est «le feu des Mages»; il est plus que probable, en effet, que *farn* (farr) n'est qu'un doublet de *hvarenô*[1] (khurr-ah); et, en fait, il se trouve que le siège du feu Frôbâk (ou Frôbak, on trouve les deux formes) est précisément «le mont de hvarenô» (gadâomand kôf; hvarenañuhañṭ gairi, *Bundehesh,* p. 52); enfin, Nériosengh identifie explicitement le *hvarenô* avec Âtar Frôbâ (*Sirôzah,* I, 9 : «Kâvayêhêca hvarenañhô mazdâdâtahê» est traduit : râjalaxmyâçca majdadattâyâs; ayam agnis *âdaraprâ* nâma, asya kâryam âcaryavidyâ . . . tathâ sa yas samam dahâkena prativâdam akarot). De là deux conclusions : 1° quant à la lecture du mot, au lieu de *Frôbâk* ou *Frôbak* il faut lire *Farn-bâk, Farnbak (bak,* ﺑﻎ*,* est la traduction ordinaire de *bagha* et répond au *bag* de *farn-bag);* 2° quant à sa valeur, c'est primitivement la lumière d'en haut qui illumine le roi, le *farri yezdân,* ou *farnibag* (*hvarenô-baghahê), et c'est parce que cette lumière est avant tout de science et d'intelligence, que le feu Farnbag est devenu le feu spécial des prêtres : c'est le *Brahmavarcasa* des Brahmanes.

P. 40, n. 1. La tradition distingue en effet fort bien *çûk,* persan *çû,* côté, du mot *çuâk* signifiant «lieu» : la traduction persane du *Vendidad* (p. 136, 115 de Spiegel) rend *çûk* par *tarfa;* le groupe *çuâk,* lu par les Parsis *jînâk,* est probablement identique au persan *jâî* qui le traduit; on pourrait le lire *jîvâk* (*Inscr. de Pai Kuli,* 20, Thomas).

P. 41, n. 2. Pour le sens de *avîn* dans *avîn bûtîh,* cf. *Minokhired,* II, 15, 21, 47, 51.

P. 43, n. 3. L'élément *at* dans *al at* (ma-gar) doit être le même que dans *am-at* (agar).

P. 44, l. 4. *Mensch* est évidemment une faute de copie pour *Weib.*

دشت شتاسپان (پشت وشتاسپان .l) این هر سه بی هیزم می سوزند و نه از آب بیم (ذ)میدارند.

On voit que la trinité ordinaire Gûshâsp, *Frobâ,* Barzîn Mihr est exprimée par Gûshâsp, *Khordâd,* Barzîn Mihr.

1. Cf. vol. I, p. 96, n. 1.

n. 2; l'emploi de *mêsh* pour *warak* est justifié encore par l'équivalence mythique des deux mots : le *maêsha* est le huitième déguisement de Bahrâm, lequel est le porteur du hvarenô (*Yasht* XIV, 23).

n. 6. Le vent *Artâk* répond peut-être au *vâta dareshi çrîrâ*, premier déguisement de Bahrâm (cf. vâtem ashavanem, *Yaçna* XVII, 33); ou, peut-être mieux, est-ce «le vent rapide comme l'oiseau de proie *Ardâ*» (*Bundehesh*, p. 31, l. 11).

P. 47, n. 2. *Patashkhvârgar* n'est pas identique, même de nom, aux monts *Patishuvari* des cunéiformes : car, *Patashkhvâr* suppose un primitif paitish-*hvâthra;* persan *khvâr* = zend *hvâthra;* p. *dushkhvâr*, *dushvâr* = z. dush-(hv)*âthra;* cf. z. pouru-*hvâthra* traduit : pur-*khvârîh* (v. plus bas, Mythologie, *Rama hvâçtra*).

P. 5, n. 5. J'ai peine à voir dans l'étymologie grecque du nom Atropatène (du Satrape Atropatès qui s'y rendit indépedant après la mort d'Alexandre) autre chose qu'une étymologie grecque. La province d'Atropatène devait avoir, bien avant la mort d'Alexandre, un passé historique, une individualité géographique, puisqu'elle recevait un satrape spécial : elle devait donc avoir un nom à elle : qu'elle ait oublié son nom pour prendre celui de son satrape, il est bien difficile de l'admettre; passe encore si ce changement coïncidait avec une invasion étrangère, l'étranger imposant un nom nouveau (Gallia, France), ou si le pays était de construction artificielle (Lotharingie); ici rien de pareil : l'Atropatène n'a été la province d'Atropatès que pour l'étymologiste grec. L'étymologie moderne des Persans *âdarbîjân*, source du feu, fausse quant aux mots, est exacte quant au sens général : l'Âtarpâtakân, berceau du culte du feu, et où Zoroastre reçut le feu du ciel (Amm. Marc. XXIII, 6), est «le pays de la descente du feu[1]» (Âtar-*pâta*, du verbe *pat*).

P. 59. Je doute que *ziyânak* soit le nom propre de la femme d'Ardeshîr; la traduction persane du Vendidad le traduit *zan* (*Vend.*, III, 25 [86]; V, 50 [146], ed. Spiegel, p. 64, l. 1).

P. 60, n. 3. Voir une forme encore plus ancienne de ces contes répugnants, dans le conte égyptien des Deux Frères; une autre dans les Mémoires de Hiouen-thsang, I, 8.

En publiant cette belle étude, M. Nöldeke a contracté une dette, celle de donner le texte critique de l'original avec lexique.

1. Voir notre traduction du Vendidad, Introduction, p. L.

Espérons qu'il l'acquittera bientôt, au grand profit des études pehlvies.

XI. — Dictionnaire kurde-français par M. Auguste Jaba, publié par ordre de l'Académie impériale des Sciences par M. Ferdinand Justi. Saint-Pétersbourg, Eggers et Cie; Leipzig, Voss. — Prix : 1 rouble 85 kopeks; 6 marks 20.

Kurdische Grammatik von Ferdinand Justi. Saint-Pétersbourg. 1880, 1 vol. in-4°, pp. XXXIV, 262. — Prix : 1 r. 10 k.; 3 m. 70 pf.

Ueber die Mundart von Yezd, von Ferdinand Justi (Extrait de la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1880, pp. 327-414). (*Revue Critique*, 1882, 3 Avril.)

Les dialectes iraniens ont été peu étudiés jusqu'ici : le kurde est le plus favorisé de tous; c'est aussi le plus important, au moins par l'étendue de son ère géographique; car il règne sur les deux rives du haut Tigre, dans les deux Kurdistans, turc et persan, sans compter les nombreuses colonies éparses sur toute l'étendue de l'empire.

Le premier recueil de matériaux pour l'étude du kurde est dû au Père Garzoni, un des premiers missionnaires qui aient visité le Kurdistan[1]; il y avait vécu plus de dix-huit ans, résidant à Amadia, et il laissa à ses successeurs le résultat de son expérience dans un livre intitulé *Grammatica e Vocabulario della Lingua Kurda,* Rome, 1787. La grammaire est très faible; le vocabulaire est précieux. Viennent ensuite quelques maigres recueils de mots dressés par Pallas (1786), Güldenstädt (1791), Hammer (1814), Klaproth (1818), Rich (1835). En 1853, M. Bérézine, dans ses *Recherches sur les dialectes persans*, étudia le *kurde oriental* (dialecte des colonies kurdes du Khorasan) et le *kurde occidental* (dialecte des environs de Mossoul, désigné sous le nom de *Kurmanji*) : il donna une esquisse de grammaire, quelques indications phonétiques, un vocabulaire et quelques dialogues. En 1856, M. Lerch fut envoyé en mission par l'Académie de Saint-Pétersbourg pour étudier à Roslawl (gouverne-

1. Le second; le premier est le dominicain Soldini (en 1760).

ment de Smolensk) des prisonniers kurdes qui se trouvaient internés là : il en rapporta un glossaire du kurmanji et un certain nombre de textes appartenant les uns au kurmanji, les autres au dialecte *zaza* (aux environs de Palu et de Mousch) : traductions de proverbes et de fables turques, extraits de Saadi, quelques récits, quelques chansons populaires. A ces textes vinrent s'ajouter les récits, assez modernes, publiés par Alexandre Jaba, consul de Russie à Erzeroum (*Recueil de notices et récits kourdes, réunis et traduits en français; Saint-Pétersbourg,* 1860). Si nous ajoutons à cela les études de M. Chodzko sur le kurde de *Soleimanié* (*Journal Asiatique,* 1857, I, 297) et la grammaire et le vocabulaire du dialecte de *Hakari* (dans les montagnes de ce nom, aux sources du Tigre) par le Rév. Samuel A. Rhea (*Journal of the American Oriental Society,* 1872, pp. 118 sq.), nous aurons à peu près l'ensemble des documents réunis jusqu'à présent sur la famille des dialectes kurdes. D'étude de philologie comparative, il n'existe guère qu'un article de M. Pott qui établit la parenté du kurde et du persan (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* III, 23 sq.), et quelques pages de M. Friedrich Müller.

Les deux livres que publie M. Justi sont l'effort le plus considérable qui ait encore été fait pour ramasser et résumer l'ensemble des faits recueillis jusqu'ici. Le premier de ces livres, le Dictionnaire kurde-français, est l'œuvre de M. Jaba, l'auteur des Notices kurdes citées plus haut, que son long séjour à Erzeroum a familiarisé depuis longtemps avec le kurde; mais M. Justi a eu en mains d'autres documents qu'il a fondus dans le corps de l'ouvrage : un dictionnaire français-russe-kurde compilé par M. Jaba et qui contient des mots et des phrases qui manquaient au manuscrit du dictionnaire kurde; une riche collection de dialogues kurdes recueillis également par M. Jaba; une collection de récits et de ballades kurdes rassemblés par M. Socin, dans son voyage en Arménie; enfin, il a incorporé les mots et les formes fournis par Garzoni, par M. Chodzko, par les textes de Lerch et par le Rév. Rhea. Le lexique donne l'étymologie quand elle est connue (c'est-à-dire le mot persan auquel répond le mot kurde quand il est kurde proprement dit, et le mot persan, turc, arabe ou arménien qu'il reproduit quand il est emprunté). La publication de ce dictionnaire, qui réunit tout le matériel jusqu'à présent connu, est un service de premier

ordre pour lequel il faut remercier la patience de l'auteur et l'abnégation de l'éditeur [1].

La rédaction de la grammaire est un travail, non point plus utile et méritoire, mais certainement plus difficile. La grande difficulté vient de la variété — je ne dis pas, de la richesse des sources — et de la forme assez incohérente sous laquelle nous sont venus les matériaux. Nous n'avons guère jusqu'ici que des bribes et des morceaux venus indépendamment de cinq ou six dialectes, et comme les voyageurs qui les ont recueillis ont chacun adopté une transcription particulière, il est souvent très difficile de se retrouver dans cette richesse apparente où plus d'une fois les bigarrures de la transcription créent seules l'illusion de formes dialectales. Il serait plus désirable que l'on n'eût que le matériel d'un seul dialecte, mais complet et éclairé par des textes suffisants. Il ne faut donc pas s'étonner si le livre de M. Justi présente une confusion qui surprend un peu ceux qui sont habitués à la netteté ordinaire de son exposition et à la belle ordonnance de son Manuel zend. Avec des matériaux si hétérogènes, il était difficile d'arriver à donner une esquisse précise et nette de la langue ou plutôt des tronçons de langues qui les ont fournis. M. Justi n'en a pas moins rendu à la philologie iranienne un service de premier ordre en condensant et rapprochant tous ces documents; c'est tout ce qu'il était possible de faire en l'état présent, et il l'a fait avec une patience et une conscience dignes d'éloge. Je me contenterai de présenter quelques observations sommaires et d'appeler l'attention de l'auteur sur quelques questions qu'il sera mieux que tout autre, après ses études spéciales, en état de traiter et de résoudre.

La phonétique a fait l'objet d'une longue et minutieuse étude (pp. 1-102) : il ne s'en dégage pourtant pas une idée très nette du système phonique du kurde et de sa place dans l'ensemble iranien. Cela tient en partie, je crois, à ce que l'auteur a étudié si-

1. Les textes n'ont pas été absolument dépouillés : signalons l'omission d'un mot bien intéressant, *bîn* « odeur », traduisant *bûi* (*Gramm.*, p. 139); *bîn* vient comme le persan *bînî* بینی « nez », pehlvi *vînîk*, mazandéranien *vînî* (cf. vol. I, p. 57, n. 2), de la racine *vaên* » voir »; c'est le zend *vaêna*.

[Le Dictionnaire donne, il est vrai, le mot à l'article *behin*, بهن; mais la bizarrerie de l'orthographe a empêché l'auteur de reconnaître la valeur réelle du mot, qu'il ramène au zend *bud* à l'aide du suffixe *n*; en réalité le ه de بهن n'est qu'une représentation imparfaite de l'*i* long (vol. I, p. 114, n.).]

multanément les origines iraniennes et non-iraniennes de chaque son kurde, au lieu d'étudier d'abord les origines iraniennes de tout le système : ce qui, en effet, détermine le caractère phonétique d'un idiome, c'est la façon dont il a traité les éléments traditionnels et nationaux, et non celle dont il a altéré les éléments d'emprunt et d'origine étrangère. Or, comme le vocabulaire kurde déborde d'éléments étrangers, l'étude concomitante des deux ordres d'éléments tend à obscurcir et à voiler le caractère réel de la langue, et l'on se trouve en face d'un amas de faits hétérogènes sans vue générale qui se dégage. En procédant dans le sens que nous indiquons, l'auteur serait certainement arrivé à résoudre ou au moins à poser cette question : quelle est la place exacte du kurde dans la famille iranienne, et, d'une façon plus précise, le kurde appartient-il à la branche *persane* (perse, pehlvi, persan) ou à la branche *médique* (zend)? Pour résoudre cette question, une des premières vérifications à faire, c'est de consulter la série des *z* zends représentés par des *d* persans, un des traits essentiels qui distinguent les deux groupes étant la représentation par *d* dans le groupe persan des sons primitifs *j h* représentés en zend par *z*. Or, on trouve :

Kurde *zâwa*[1], gendre;	zend *zâmâtar*;	persan *d*âmâd.
zer, cœur;	*zared*;	*d*il
zânîn, savoir;	*zan*;	*d*âniçtan
az, moi;	*azem*;	a*d*am.

Je ne prétends pas que ces rapprochements soient décisifs: car on peut opposer dans le sens contraire:

Kurde *d*açt, main;	zend *zaçta* (sscr. *h*asta);	persan *d*açt
*d*i, hier;	**zyô* (sscr. *h*yas);	*d*î
*d*ôçt, ami;	cf. *zush* (sscr. *j*ush);	*d*ôçt.

Il faudrait, d'après l'analogie de la série précédente : *zaçt*, *zi*, *zôçt* : mais ici se pose la question inextricable des emprunts au persan : l'identité de forme entre un mot persan et un mot kurde est, en général, un indice que le mot kurde est emprunté : M. Justi en a donné des exemples frappants dans ses notes intéressantes sur *les mots étrangers en kurde*[2]. Un exemple

1. Le Beluci traite le *z* zend comme le kurde dans *zâmâth*, z. *zâmâtar*; *zirde*, z. *zaredhaya*; *zânagh*, z. *zan* (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, extra-number to Part I for 1880 [1881]).

2. Dans le *Journal de Linguistique*, VI, 89.

beaucoup plus embarrassant, parce qu'il n'y a pas identité, c'est le kurde *daw*, bouche, que l'on rapproche du zend *zafan*, persan *dahân* (vol. I, p. 75) : si le rapprochement est exact, et si ce sont les mêmes dialectes qui disent *zer, az* etc., et *daw*, la question de classification se complique considérablement.

Un trait caractéristique du kurde, en regard du persan, c'est qu'il a conservé le pronom nominatif, *az*, zend *azem* « je », à côté du pronom génitif *man*, zend *mana*, « de moi », lequel est devenu en persan le seul et unique pronom. Un pareil fait n'est pas un accident isolé et sans conséquence dans l'organisation même de la langue : pour que le génitif devînt, en persan, la forme générale du pronom, il a fallu que la construction directe et active fût dépossédée au profit de la construction passive : on a commencé par dire en perse *mana kartam* « il a été fait par moi », d'où en pehlvi *man* (li)[1] *kart*, et, *man* étant remplacé par son équivalent *am, am kart* : de là, en persan, avec inversion, *kard-am*, où *am* est un pronom suffixe, plus tard confondu avec la désinence d'aoriste de la première personne, l'ancien *âmi* du sanscrit et du zend, ce qui a amené aux autres personnes les désinences de l'aoriste. Le pehlvi, dans ces cas, formait le parfait par un participe invariable *kart*, fait, combiné avec les génitifs *li*, de moi; *lak*, de toi; *lan*, de nous; *lakûm*, de vous, représentants de *mana-man, tava-tô-tû* etc. Le kurde offre précisément la même construction :

> *min dît, te dît, vi dît, me dît, ve dît, erân dît*,
> littéralement : « vu de moi, de toi, de lui etc. »

Au contraire, au présent (aoriste persan), on aura la construction nominative et directe :

az kenim, je ris (persan *man* khandam) etc. Le kurde est ici plus archaïque que le persan, qui en est venu à dire *mei* rideo au lieu de *ego* rideo, parce qu'il avait dit *mei* risum est, au lieu de *ego* risi[2].

Je joins ici quelques observations de détail :

P. 43, *cukht*, « paire », répondant au persan *juft*, est plus ar-

1. L'emploi du sémitique *li*, génitif ou datif, au lieu de *anâ* « je », prouve qu'au moment où se forma le système de notation pehlvi, on avait encore la pleine conscience de la signification primitive de *man* et de son substitut *am*; voir I, § 128.

2. Voir I, § 189.

chaïque et donne l'étymologie : *juft* est pour *jukht*, du zend *yukhta*, pehlvi *jukht* ([illegible] que les Parses lisent *darât*[1]); le persan *juft*, emprunté par le kurde, a donné *jôt* (p. 31).

P. 44. *hêk*, œuf, vient directement d'une forme primitive **âryaka*.

P. 123. Je doute fort que le pluriel en *gal* du dialecte de Sihna, *banda gal*, doive s'expliquer par la préposition *gal* « avec », et que le kurde ait renouvelé le procédé par lequel les Indo-Européens auraient formé le pluriel en *s*, débris du sanscrit *sa*, *saha* (!); M. Justi soupçonne que la préposition *gal* pourrait être alliée au persan *gala*, troupeau; c'est là qu'est la vérité : le pluriel en *gal* n'est qu'un collectif, identique aux collectifs du beluci, tels que *jan-gal*, troupe de femmes, *zah-gal*, troupeau de chevreaux[2].

L'étude sur le dialecte de Yezd ou *Deri* est faite d'après des documents rassemblés par Petermann dans son voyage en Perse, en 1854 : c'est le dialecte étudié par Bérézine sous le nom de *Gebri* ou dialecte des Guèbres, ainsi nommé parce que c'est le dialecte des Parses de Yezd. L'étude de M. Justi contient : une traduction de trois chapitres de la Bible en deri, une phonétique, une grammaire et un lexique allemand-deri. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder la question du sens réel de ce nom de langue *deri*, sur lequel les données indigènes sont si confuses : nous signalerons seulement quelques-uns des traits les plus importants qui ressortent de l'étude de M. Justi.

1° Phonétique. — Réduction des aspirées : *suhra*, lumière, cf. zend *sukhra; har-* pour *far;* réduction de *d* médial (𐬜) à *h* : *buhin* = p. *bûdan* (cf. en persan même *nihâdan* = **ni-dâdan*, *khwâham* = z. **hvâdâmi*[3]).

Réduction du primitif *khw* à *w* : *wu*, je veux, pour *khwâdam;* cf. beluci : *wânagh*, lire, p. *khwândan; waragh*, manger, p. *khwardan* etc.

Conservation de *v* initial : *vârân*, pluie; *vabr*, neige; *vaca*, enfant; *vaatar*, meilleur; *vâshad*, ouvert (p. *kushâd*).

v pour *m*, comme en kurde : *zevîn*, terre.

v pour *y* entre voyelles : *dîva*, vu, pour *dîya*, p. *dîda*.

1. Voir vol. I, p. 88, n. 2.

2. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, l. l.

3. Voir vol. I, p. 71.

v préposé à *â* initial : *vâçmân,* ciel; *vûv,* eau.

Chute des consonnes finales : *ah* = p. *az; mah* = p. *mar* et *man, yah* = *yak; khah* = *khvad, kah* = *kas.*

2° Morphologie. — Pluriel en *ûn* (p. *ân*), *hâ.*

Génitif par l'*izâfet;* datif par suffixe *râ;* accusatif par suffixe *râ,* quelquefois avec préfixe *mah* (p. *mar*).

Pronoms : 1. *mah* = p. *man; mâ.*
2. *tâ* (?) *shumâ.*
3. *în; ush; îshûn.*

Verbe: préfixe de présent, *é* (kurde *hâ*); *va* = p. *be*; *ta* (kurde *ta*).

Le verbe *kardan* forme (ou plutôt reforme) ses temps spéciaux de la racine *kar* et non du thème spécial *kun.* Caractéristique *t* (gr. τύπ-τ-ω; persan *khuf-t*-îdan; zend *hvab-d*-â etc.; vol. I, § 163) : *kûd-* persan *kûf-t*-an; *navisht-,* écris, de *nivish-t*-an.

Le parfait se forme à la façon du pehlvi : pronom (représentant le régime oblique) et participe passé invariable.

3° Lexicographie. — *Cûm,* repas du soir; p. *shâm;* z. *khshafnya* (voir plus bas, Lexicologie, s. v.); donc ici *c* = *khsh.*

dûhar (?), frère.

duteh, fille; p. *dukhtar.*

môm, lune (pour *môn* [?]; cf. z. *mâoṅ*-ha; g. μήνη; angl. *moon*).

urvar, plante; z. *urvara;*

sur, rouge; z. *sukhra (*suhr);*

vajah, je dis: z. *vac;* le persan a la racine perse *gaub; vâj,* cri.

kharm, sommeil; z. *hvafna, *hvâm.*

mahrzan, belle mère; p. *mâdar zan, *mâarzan.*

khurushtan, acheter : p. *furûkhtan,* en composition *furûsh;* le *kh* semble primitif (cf. *krî, khirîdan*);

mâya, femme, p. *mâda* : ceci donne l'étymologie du persan *mâya,* matière, essence, qui est identique au persan *mâdah,* femelle (cf. latin *mater, materies*); l'un et l'autre sont le pehlvi *mâtak,* qui est *mâya* مایه dans *mâtakvar* (principalement) et *mâda* ماده dans *mâtaknar* (femelle et mâle). Cf. vol. I, p. 70, n. 1.

On voit quelle utile collection de matériaux l'infatigable M. Justi vient de mettre à la disposition de la philologie iranienne, qui lui doit toute reconnaissance.

INDO-IRANICA.

INDO-IRANICA.

I.

DES DÉSINENCES VERBALES EN *US*

ET

DES DÉSINENCES VERBALES QUI CONTIENNENT UN *R*

(*Soc. de Ling.* II, 95.)

L'optatif et le parfait présentent en sanscrit à la troisième personne du pluriel, tant de l'actif que du moyen, des désinences qui n'ont point d'analogue dans le reste de la conjugaison.

1° D'une part, ils présentent à l'actif la désinence *us.*

Ainsi, l'optatif actif de *dvish* (seconde conjugaison principale) fait *dvish-y-us;* celui de *bhar* (conjugué sur la première) fait *bharey-us.* — On s'attendrait à **dvish-y-an.* **bharey-an,* en regard du grec ἱσταῖεν, φέροιεν.

Le parfait actif de *bhar* fait *babhr-us.* — On s'attendrait à **babhr-anti* ou **babhr-an* en regard des désinences grecques en ασι (pour αντι) ou des désinences gothiques en *un.*

2° D'autre part, ils présentent au moyen des désinences contenant un *r.*

Ainsi, l'optatif moyen de *dvish* donne *dvish-î-ran;* celui de *bhar, bhare-ran.*

Le parfait moyen de *bhar* donne *babhr-ire.*

La désinence *us* se retrouve encore aux aoristes de la 1re, de la 3e, de la 4e et de la 5e formation [1] : *anaish-us* de *nî, abodhish-us* de *budh, ayâsish-us* de *yâ, ad-us* de *dâ;* au potentiel *budhyâs-us.* Joignons à cela un certain nombre de formes védiques qu'il est difficile de rattacher à une catégorie verbale précise : *akram-us, kram-us,* de *kram; atvish-us,* de *tvish; skambh-us,* de *skambh; tax-us,* de *tax; duh-us,* de *duh; mand-us,* de *mand; yam-us,* de *yam,* etc. [2]

Des désinences contenant un *r* se trouvent encore au potentiel moyen *bhuts-î-ran* et dans un grand nombre de formes purement védiques :

formes en	*-re :*	*duh-re,* de *duh.*
—	*-rate :*	*duh-rate.*
—	*-rata :*	*jushe-rata,* de *jush.*
—	*-ranta :*	*avavṛt-ranta,* de *vṛt.*
—	*-ran:*	*adṛç-ran,* de *dṛç.*
—	*-ram :*	*adṛç-ram.*
—	*-rire :*	*cikit-rire,* de *cit* [3].

L'on a jusqu'ici cherché à expliquer ces deux sortes de désinences chacune à part. J'essaie de montrer dans le travail suivant que les désinences de la seconde classe s'expliquent par celles de la première. Etudions d'abord celles-ci.

I. Désinences en *-us.*

Bopp (III, p. 56 de la traduction française) considère la terminaison *-us* comme un affaiblissement de *-anti; babhrus* serait pour **babhranti, s* étant un affaiblissement de *t;* la voyelle *u* serait, soit une vocalisation de la nasale, soit un affaiblissement de *a.* Cette explication suppose dans une forme exclusivement

1. Classification de Bopp.

2. Les exemples védiques sont tirés du livre de M. Delbrück, *Das altindische Verbum aus den Hymnen des Rig Veda.*

3. Delbrück, l. c. p. 76 sq.

sanscrite des faits de phonétique inconnus à la langue; le changement de *t* en *s* devant *i* est un fait grec, non sanscrit.

Schleicher[1] présente la même explication : pour le changement de *au* en *u*, il renvoie à l'analogie de *ubhau* = ἄμφω; pour celui de *t* en *s* il n'a pas d'analogies à citer, ou du moins il n'en cite pas. Il ramène de même *anaishus* à **anaishant*; **anaishant*, d'après les lois phoniques reconnues en sanscrit, ne pourrait donner que **anaishan* : cf. *abodhan* de **abodhant*.

Quand l'on a à expliquer une désinence sanscrite donnée par les paradigmes des grammairiens indous, il y a toujours une précaution préliminaire à prendre; *c'est de s'assurer que cette désinence existe;* faute de quoi, le *sandhi* peut jouer de fort méchants tours à la grammaire comparée. Or, c'est surtout dans le cas d'une désinence avec *s* final qu'il y a lieu de se défier. En effet, c'est une loi d'euphonie propre au sanscrit de changer *s* final (visarga) en *r* toutes les fois que, précédant une consonne douce ou une voyelle, il suit une voyelle autre que *a*, et inversement de changer *r* final en *visarga* à la pause et devant les consonnes dures : ainsi, d'une part, *punar karoti, karoti punar* deviennent *punas karoti, karoti puna:*; et d'autre part, *ravis eti, ravis gacchati* deviennent *ravir eti, ravir gacchati*[2]; par suite, étant donné un paradigme en *u : (us)*, il est impossible de décider *ipso facto* si la forme primitive est *us* ou *ur*; *viçve tasthu:* ne prouve pas plus une désinence *us* que *tasthur viçve* ne prouverait une désinence *ur*. Avant donc de comparer cette désinence à des désinences grecques, il faut essayer d'en déterminer la forme authentique, et pour cela en chercher les équivalents, non dans un idiome aussi éloigné du sanscrit que l'est le grec, mais dans la langue la plus voisine, le zend.

Quelle est la forme zende répondant aux optatifs sanscrits en *-yus*, aux parfaits sanscrits en *-us*?

A l'optatif, le zend a deux désinences; l'une est *en* = **au*, correspondant au grec -εν; il a ainsi à la première conjugaison principale *barayen*, qui est le grec φέροιεν; à la seconde conjugaison principale, cette désinence, s'ajoutant à la caractéristi-

1. *Compendium*, 2ᵉ éd., § 276.
2. Bopp, *Grammaire critique*, §§ 72, 75*a*.

que modale *yâ*, produit *yãn* = **yân*; de là, *jam-yãn* = **jam-yâ-an*; de là, en regard du sanscrit *syus* «qu'ils soient», le zend *hyãn* = **h-yâ-an* (et aussi le zend *hvyén*).

Mais, à côté de la forme *hyãn*, le zend a une autre forme *hyârĕ*[1]; l'*ĕ* final est inorganique, le zend ayant l'habitude d'ajouter cette voyelle à *r* final; donc *hyârĕ* suppose un primitif **syâr* que, d'après l'analogie de *hyãn* = **h-yâ-an*, nous décomposerons en **s-yâ-ar*, *s* étant le débris de la racine, *yâ* la caractéristique de l'optatif, et *ar* la désinence de la troisième personne du pluriel.

La désinence normale du parfait zend est *arĕ*, c'est-à-dire **ar*; au sanscrit *babhru :* (c.-à-d. *babhrus* ou *babhrur*) répond le zend *bawrarĕ*, c.-à-d. **babhrar*; au sanscrit *dadhu* : (c.-à-d. *dadhus* ou *dadhur*) répond le zend *dâdharĕ*, c.-à-d. **dâdhar*; au sanscrit *babhûvu*: (c.-à-d. *babhûvus* ou *babhûvur*) répond le zend *bâbvarĕ*, c.-à-d. **babhvar*; au sanscrit *âsu: (âsus* ou *âsur)* répond *âoṅharĕ*, c.-à-d. **âsar*[2].

Il est clair que la terminaison qui est dans l'optatif *hyârĕ* est la même qui est dans le parfait *bawrarĕ*, la longue de *hyârĕ* étant due à la caractéristique de l'optatif *yâ*. Nous pouvons donc dire que le zend répond à la terminaison *u*: de l'optatif sanscrit par les terminaisons *en* et *ar*, et à la terminaison *u*: du parfait sanscrit par la terminaison *ar*. Mais le sanscrit *u*: peut aussi bien être *ur* que *us*; et d'autre part, l'*a* sanscrit est sujet à s'altérer en *i* ou en *u* devant *r*; c'est ainsi que la racine *tar* «traverser», à côté de *tar-ati*, donne *tir-ati* et aussi *tur-yâma*, *tutur-yât*; que la racine *kar* donne *kur-masi*; qu'au grec πόλ-ι-ς répond *pur*, *pur-î*; concluons donc que, phonétiquement, la désinence que les grammaires sanscrites écrivent *u* : peut dériver d'une forme antérieure *ar*. Or, le dialecte le plus voisin du san-

1. Nous rendons le ֽ zend par *ĕ* dans cet essai, au lieu de *e* comme dans le reste de l'ouvrage, pour éviter le confusion avec le *e* (= *ai*) sanscrit.

2. Citons encore *vaonarĕ irîritharĕ* (Justi, *Manuel zend*, p. 401). M. Justi cite encore la forme *aêurush*, mais en l'accompagnant prudemment d'un point d'interrogation : en effet, le sens du mot est inconnu et la traduction pehlvie y voit un adjectif : elle le traduit *arûç* اروس, «blanc»; elle semble identifier les deux mots. — La langue des Gâthâs change *ĕ* final en *é* (Spiegel, *Grammaire zende*, Appendice, § 4); de là les formes *âoṅharé*, *câkhnaré*, pour les formes vulgaires *âoṅharĕ*, **câkhnarĕ*; comparez les formes de substantif comme *vazdvaré* pour *vazdvarĕ*.

scrit présente cette désinence *ar* précisément dans les cas où le sanscrit présente *u:*; concluons donc que telle est en effet la désinence primitive de la 3ᵉ personne du pluriel à l'optatif et au parfait actif dans les deux langues ariennes de l'Asie. Le parfait sanscrit *babhru:* doit donc s'écrire *babhrur* et se ramène avec le zend *bawrarĕ* à une forme indo-iranienne **babhr-ar;* l'optatif sanscrit *syu:* doit s'écrire *syur* et se ramène avec le zend *hyâre* à une forme indo-iranienne **s-yâ-ar :* de **s-yâ-ar* le zend a tiré par contraction **s-yâr;* le sanscrit, par élision de la longue, **syar* (cf. les imparfaits comme *ayu-n-am* à côté de *ayu-nâ-m* = **ayu-nâ-am);* cette désinence, transportée dans la première conjugaison, a donné **bodhayar,* d'où **bodheyar* *bodheyur.*

Quelle est l'origine de cette désinence indo-iranienne *ar*? Est-elle une altération phonétique de la désinence indo-iranienne *an*? Non, car *n* ne se change en *r* ni en sanscrit ni en zend.

Dans la dérivation des substantifs, les désinences *an* et *ar* sont des *suffixes équivalents* qui se substituent l'un à l'autre : c'est ainsi que le sanscrit fait alterner dans la déclinaison le thème *ah-ar* et le thème *ah-an;* c'est ainsi que le zend, à côté du thème *hvarĕ* (soleil) = sanscrit *sv-ar,* présente la forme *hvēñg,* c'est-à-dire **hv-an* [1]. Le principe de cette équivalence, transporté dans la conjugaison, expliquerait la présence d'une désinence *ar* là où l'on attendrait *an* [2]. D'ailleurs, quelle qu'en soit l'origine, elle existe, et nous allons la retrouver à l'instant dans les désinences énigmatiques en *îran îre.*

1. Primitif *svan,* d'où les formes germaniques : gothique *sunna,* allemand *sonne,* anglais *sun* (si toutefois ces formes ne viennent pas de *savil* (sol), par suffixe *na;* cf. sanscr. *star,* goth. *stairno*).

2. M. Bréal nous propose de cette désinence un explication qui ramènerait les formes en *ar* dans le cadre de la dérivation nominale. Si la 3ᵉ personne du pluriel en *-anti* est, comme le veut M. Ascoli, le pluriel d'un thème nominal en *-ant,* il est permis de reconnaître dans la désinence *ar* un suffixe nominal, le même qui se rencontre dans *svas-ar,* z. *hvañh-ar, sor-or.* — Remarquons que l'on a *ar* et non *ari,* parce qu'il s'agit de temps secondaires où la voyelle du pluriel tombe : l'on a *ar* pour *ari,* pour la même raison que l'on a *an(t)* pour *anti.* Au lieu donc de dire, comme nous le faisions, que *ar* est équivalent de *an,* il faudrait dire que *ar* est équivalent de *ant.*

Le sanscrit classique a effectué une répartition régulière de ces deux désinences entre les différents temps; celle du zend est moins régulière. Tandis qu'à l'optatif le sanscrit emploie uniquement *ur,* le zend emploie surtout *en;* il est donc probable que dans la période indo-iranienne on disait indifféremment *s-yâ-ar* et *s-yâ-an* (sanscrit *syur,* zend *hyârĕ* et *hyãn*). Au parfait le sanscrit ne connaît plus que *ur :* peut-être le zend a-t-il conservé une forme de parfait en *an : yêyã*[1].

Le sanscrit emploie *ur* dans les aoristes de racines en *â : adur* de *dâ (= *a-dâ-ar, *adar).* Le zend a les deux désinences : il dit *dãn = dâ-an* et *(â)dâré = (a)dârĕ = *(â)dâ-ar.*

L'imparfait a conservé la désinence *an* dans les deux langues; de même les aoristes qui suivent la déclinaison de l'imparfait (2e, 6e et 7e formes) : cela tient sans doute à ce que l'on sentait plus vivement qu'ailleurs le rapport des désinences de l'imparfait à celles du présent *(ati, at; anti, an);* cependant les formes védiques *akram-ur, atvish-ur, cax-ur, duh-ur,* etc. (Delbrück, § 92) sont de véritables imparfaits ou aoristes de la sixième classe avec ou sans augment; ce qui prouve qu'il y a eu un moment d'hésitation dans la langue[2].

La syllabe *u:* paraît encore dans les paradigmes sanscrits au duel du parfait actif : 2e personne *tutudathu:,* 3e personne *tutudatu:,* racine *tud.* Nous devons nous attendre à rencontrer en zend *-atare;* c'est ce qui arrive en effet, à cette différence près que le zend a fait passer à l'actif l'*â* long de la désinence duelle du moyen : athâ mainyû *maman-âitê* (= **maman-âitê* = sanscrit *mamn-âte*), athâ *vaoc-âtaré* (= **vavac-âtar,* sanscrit *ûc-atur = *vavac-atar*), athâ *vâverez-âtaré* : « ainsi ont pensé, ainsi ont parlé, ainsi ont agi les deux ordres d'esprits[3] » (*Yaçna,* XIV, 4 [12] 16).

II. Désinences contenant *r*.

Deux explications ont été données de ces désinences.

1° Selon Bopp (§ 468), suivi par Schleicher (*Compendium,*

1. athaurunô yôi yeyãn dûrâṭ : « les prêtres venus de loin » (*Yaçna,* XLII, 6 [XLI, 35]) ; variantes : *iiêiiãn îeiiñn iiêãn îêãm yeyãm yãm ; yêyã* pour **yêyan* répond à un sanscrit **yayan yayur.* Le pehlvi traduit comme un subjonctif *yâtûnând* : Nériosengh a *pracaranti.*

2. M. Ascoli me signale l'imparfait védique *abibharus.*

3. Ceux de la terre et du ciel.

§ 282) et par Kuhn (*Zeitschrift*, 18, 402), *r* est la transformation d'un *s*, consonne radicale du verbe substantif *as;* mais le rhotacisme médial est inconnu en sanscrit. Une forme *dvish-îsan ne pourrait donner que *dvish-îshan. Kuhn, du rapprochement de formes comme *asthi-r-an*, *asthi-sh-ata*, conclut que *s* peut devenir *r* : la véritable conclusion à en tirer est en réalité que dans *asthi-r-an*, *r* ne vient pas de *s*. Invoquer l'alternance des formes *ah-ar*, *vadh-ar*, *ush-ar*, *sab-ar*, *an-ar*, etc., avec *ah-as*, *vadh-as*, *ush-as*, *sab-as*, *an-as*, etc., c'est confondre *l'équivalence morphologique* avec *l'identité phonétique*; les suffixes *as*, *ar* et *an* sont *équivalents*, c'est-à-dire qu'ils peuvent se combiner avec la même racine pour produire un mot de même sens; mais ils ne viennent pas plus l'un de l'autre que le suffixe *-no* (dans *do-nu-m*) ne vient du suffixe *-ro* (dans δῶ-ρο-ν); semblables aux équivalents chimiques, ils se substituent l'un à l'autre dans leur combinaison avec un même radical, mais ne transmutent pas l'un dans l'autre [1].

2° Selon Benfey [2], les désinences contenant *r* sont dues à la fusion de la racine avec les formes verbales de la racine de mouvement *ar ṛ*. Ceci nous conduirait à la question générale de la composition dans la conjugaison : nous ne pouvons étudier ici la question; mais l'on accordera sans peine que l'on ne doit admettre la présence de verbes auxiliaires dans la conjugaison que quand l'on y est forcé, soit par la forme extérieure, comme dans le futur par périphrase du sanscrit, soit par la série historique des formes, comme dans le futur roman; aucune de ces conditions n'est remplie dans *dvishîran*, sans parler de l'é-

1. Assimiler les désinences qui remplissent la même fonction, c'est supprimer la morphologie au profit de la phonétique, ou pour mieux dire, à ses dépens, car c'est l'obliger à toutes les complaisances pour justifier tous les changements. La phonétique de Schleicher reste, même après les progrès récents de la science, un admirable modèle de précision et de méthode scientifique : mais pour s'être laissé dominer par la recherche de l'unité dans les formes, que de pages dans sa Morphologie qui sont en révolte ouverte contre sa Phonétique! Comparer les observations présentées à ce sujet par M. Bergaigne dans son étude sur le prétendu changement de *bh* en *m* dans les langues slaves; dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, II, p. 213 sq.

2. *Ueber die Entstehung und Verwendung der im Sanskrit mit* r *anlautenden Personalendungen.* Extrait des Mémoires de l'Académie de Gœttingue. — Voir la recension de M. Bergaigne dans la *Revue Critique*, 1872, I, p. 35 sq.

trangeté d'une composition qui serait réservée non à un mode, non à un temps, mais à une personne.

La réduction de la désinence d'actif *u* : à un primitif *ar* explique toutes les désinences avec *r;* elles ont pour base une désinence en *ar* augmentée; la 3e personne du pluriel de l'optatif actif *dvish-yur* explique la 3e personne du pluriel de l'optatif moyen *dvish-îran;* la 3e personne du pluriel du parfait actif *babhr-ur* explique la 3e personne du pluriel du parfait moyen *babhr-ire.*

A première vue, l'*î* de *dvish-îran* n'a pas une autre origine que l'*i* de *dvish-îma* et de tout l'optatif moyen; il est, comme lui, la contraction de *yâ,* et par suite *dvish-îran* est la contraction de **dvishyâr-an;* mais **dvishyâr* est la forme de l'optatif actif zend, c'est la forme régulière et primitive dont l'actif sanscrit *dvishyur* (pour **dvishy-ar,* **dvishyâ-ar*) dérive; donc, l'optatif moyen forme sa troisième personne au pluriel de la personne correspondante de l'actif (sous sa forme primitive) par l'addition de la désinence *an,* autrement dit, *an* étant *l'équivalent* de *ar, par la désinence de l'actif redoublée.*

Dans la première conjugaison principale, la forme primitive de l'optatif actif *jushayar* (d'où **jusheyar,* **jusheyur*) donnera **jushayar-an,* d'où par contraction *jusher-an.*

Les formes en *-ran,* ayant *l'apparence* de formes actives, puisque *an* est désinence d'actif, à leur côté s'est développée dans la langue védique une forme *-rata,* qui est à *-ran* ce que *-ata* (à l'imparfait *advish-ata*) est à *an* (à l'imparfait actif *advish-an*). De là, à côté de *dadîran,* forme unique dans les Vedas (Delbrück) : *bharer-ata, jusher-ata; cucyav-îr-ata* (optatif intensif de *cyu*), *mans-îr-ata* (optatif de désidératif).

Passons au parfait : l'actif *cakrur* est pour **cakr-ar* (zend *cakhrarĕ*); comme le parfait moyen a la finale *e* à toutes les désinences (*dade, dadishe, dadimahe* etc.), **cakrar* est devenu au moyen **cakrare;* c'est ainsi qu'en zend à l'actif *âoñharĕ,* parfait de *ah (as),* répond le moyen *âoñhâirê,* c.-à-d. *âoñhârê* (l'*a* de l'actif *ar* prouve que l'*â* du moyen *ârê* n'est pas organique). **Cakrare* est devenu en sanscrit *cakrire,* c'est-à-dire que *a* s'est affaibli en *i* : il aurait dû disparaître, par analogie des thèmes faibles du moyen, comme il a disparu dans *cakre* pour **cakare;* mais dans *cakrare, a* ne pouvait que s'affaiblir, parce que sa

chute aurait produit un groupe non prononçable *(krr)*; il s'est affaibli en *i* plutôt qu'en *u* à cause de l'*i* des autres personnes (dad*i*she, dad*i*vahe, dad*i*mahe, dad*i*dhve).

Quand l'*a* suivait une consonne unique, cet obstacle n'existait plus et la chute pouvait se faire : de là les formes védiques : *dadhre, jagṛbhre, dadṛçre, duduhre* etc., *jagṛbhre* par exemple est pour *jagṛbh-ire,* correspondant à *cakr-ire,* dans lequel *i* n'est pas un *i* de liaison, comme le présentent les grammaires, mais un élément organique.

Comme *-ire* était la désinence ordinaire du parfait, on ne sentit plus suffisamment cette désinence dans les formes où l'*i*, représentant de l'ancien *a,* était tombé, comme *jagṛbhre;* on sentit donc le besoin de renouveler la désinence. De là : *jagṛbhrire, sasṛjrire, cikitrire, dadrire.* Cette dernière forme est particulièrement intéressante : elle permet de restituer une forme **dadre* et prouve qu'à côté de *dadhire, papire, mamire* ont pu se développer des formes **dadhre,* **papre,* **mamre*, parallèles à *duduhre.*

En regard des formes comme *asur, caxur, taxur, dabhur, duhur, mandur, skambhur* etc., se placent les moyens correspondants *arh-ire, inv-ire, çṛṇv-ire, sunv-ire, hinv-ire;* comme *taxur* est pour **tax-ar, arh-i-re* est pour **arh-ar-e;* après une consonne simple, chute de l'*i : duh-re,* de **duh-ire; vidre,* de **vid-ire* (= **vid-ar-e,* moyen de *vid-ur* = **vid-ar*); *çere* [1], de *çay-ire.*

Cette dernière forme nous conduit à des formes curieuses, où à la désinence **ar* sont combinées des désinences de présent moyen : *duhr-ate,* de **duhir-ate; çer-ate,* de **çayir-ate* [1].

Aux aoristes de la 6ᵉ forme (ou imparfaits sans guṇa) comme *akranur, atvishur,* répondent les moyens *akṛpr-an, ajushr-an, adṛçr-an* qui sont aux actifs, **akṛpur, ajush-ur,* **adṛç-ur* dans le même rapport que les optatifs moyens en *îran* à l'optatif actif en *yur.* Ces formes à sens moyen et à apparence active appelaient des formes à désinences moyennes, comme *jusheran* appelait *jusherata;* de là, à côté de la forme moyenne à désinence active *avavṛtran,* la forme moyenne à désinence moyenne *avavṛtranta.*

Les désinences du précatif sont identiques à celles de l'op-

1. Kuhn (l. c.) tire de la comparaison de cette forme avec le grec κείαται κέαται un argument en faveur du rhotacisme sanscrit; *çérate* et κείαται dériveraient de **çerate;* mais, comme le remarque Benfey, κείαται répond à un sanscrit * *çayate* et n'a rien perdu.

tatif, la caractéristique du temps différant seule : *budh-yâs-us; bhut-s-îr-an.*

Restent à citer les formes en *ram : adrç-r-am, abudh-r-am,* parallèles à *adṛç-r-an, abudh-r-an,* et dérivées de **adṛç-ur-am* etc. Qu'est-ce que cette désinence *-am*[1]? Je ne sais. Constatons seulement qu'elle est moins isolée qu'il ne semble; on la retrouve allongée, à l'impératif actif, 3e personne du singulier : *duh-âm, çay-âm* etc.

Reste en zend une forme obscure, l'optatif moyen : *daithyârĕsh, bu-yârĕsh, aiwi-çacyârĕsh, jamyârĕsh*[2]. *Buyârĕsh* se divise naturellement en *buyâr-ĕsh,* **bu-yârĕ* étant l'optatif actif régulier, et la seconde désinence *ĕsh* jouant le rôle de *-an* dans l'optatif moyen sanscrit. Quelle est la forme primitive de cette désinence? Ce n'est point *-as;* on aurait *buyârô;* les lectures *jamyârish* et *buyârish* semblent indiquer que la désinence est *ish.* Mais ce que l'on peut retenir de ces formes, c'est que l'optatif moyen zend se forme, lui aussi, par addition d'une désinence nouvelle à la forme de l'optatif actif.

Tirons de cette étude les deux conclusions suivantes :

1° La langue indo-iranienne connaissait un suffixe *-ar,* substitut de la désinence *-an,* à la troisième personne du pluriel actif du parfait, de l'optatif et de ceux des aoristes qui ne suivent pas les désinences de l'imparfait[3]; ce suffixe est devenu *ur-* en sanscrit.

1. M. Bergaigne, dans une note sur le présent essai, fait observer que la désinence *ram* est aux désinences en *re* dans le même rapport que les désinences secondaires *dhvam* (2e personne du pluriel), *âthâm* et *âtâm* (2e et 3e personnes du duel) aux désinences primaires correspondantes *dhve âthe, âtê* : les lois ordinaires du balancement des désinences secondaires et primaires demanderaient *dhva, âtha, âta.* M. Bergaigne pense que la désinence en *ran* pourrait être une corruption de *ram,* car *an,* élément actif, est déplacé dans la conjugaison moyenne (*Mémoires de la Société de Linguistique,* II, 104).

2. *daithyârĕsh* : vaçô paçeaêta myazdem *daithyârĕsh* : « ils peuvent après cela préparer des mets . . . » (*Vend.* VIII, 22 [64]; pehlv. *ê yahbûnand*).

buyârĕsh : cithra vô *buyârĕsh* maçanâo : « que vos grandeurs se manifestent » (*Nyâyish,* III, 11).

aiwi-çacyârĕsh : yaṭ zî... *aiwiçacyârĕsh* . . . yaçnem : « s'ils accomplissaient un sacrifice » (*Yt.* VIII, 56).

jamyârĕsh : tâo ahmi nmânê *jamyârĕsh* : « qu'elles viennent dans nos maisons » (*Yaçna,* LX [Sp. LIX], 2 : pehlv. *yamatûnând;* sansc. *samprâpnuvantu*).

3. M. L. Havet me fait observer que cette désinence en *-ar* se retrouve

2° En ajoutant de nouvelles désinences à ce suffixe, elle formait les désinences moyennes correspondantes.

Le tableau suivant donne la génération de ces suffixes :

-ar

-ur	-ar (zend)
-ire -re -rire	-ar-ĕsh (zend).
-îran -ran	
-rata -rante	
-rate	
-ram.	

peut-être dans la 3e personne en *-ēre* du parfait latin : *-ēre* ne peut s'expliquer par la forme parallèle *-erunt* pour *-isunt*, dont l'*e* paraît avoir été primitivement bref.

II.

LE SUFFIXE *AC* EN INDO-IRANIEN.

(*Soc. de Ling.* III, 302.)

---

§ 1. Le suffixe *ac* en sanscrit.

Le sanscrit classique tire d'un certain nombre de prépositions des adjectifs marquant la direction, par l'addition d'un suffixe *ac,* qui, aux cas forts, prend la nasale, d'après l'analogie des thèmes de participe présent : *añc.*

Ainsi, des prépositions *ava, pra, ud, prati, anu, ni,* se forment les adjectifs *avâc avâñc* (ava + ac, anc) «dirigé en dessous» et «méridional»; *prâc prâñc* (pra + ac, anc) «dirigé en avant» et «oriental»; *udac udañc* «dirigé vers le haut» et «septentrional»; *pratyac pratyañc* «dirigé en opposition» et «occidental»; *anvac anvañc* «qui vient à la suite»; *nyac nyañc* «dirigé vers le bas, inférieur». Quand la préposition se termine par une voyelle autre que *a,* comme dans *prati, ni, anu,* l'adjectif dérivé allonge cette voyelle en la contractant avec l'*a* du suffixe aux cas dits *très faibles,* c'est-à-dire aux cas faibles dont la désinence commence par une voyelle : de là, à côté des thèmes forts *pratyañc, nyañc, anvañc,* et des thèmes moyens *pratyac, nyac, anvac,* les thèmes très faibles *pratîc, nîc, anûc.* Le thème *udac,* dont la préposition se termine par une consonne, suit aux cas très faibles l'analogie des thèmes en *y-ac* : de là, le thème très faible *ud-îc,* à côté du thème fort *udañc* et du thème moyen *udac.*

Le sanscrit classique connaît encore quelques adjectifs en *añc* tirés de formes archaïques disparues du reste de la langue; d'une ancienne préposition **sami,* synonyme de *sam,* il tire l'adjectif *samyañc, samyac, samîc* « qui va avec » [1]; de **tiri,* forme équivalente du classique *tiras,* il tire *tiryañc, tiryac;* aux cas très faibles on attendrait *tirîc,* mais la langue s'est décidée pour une formation différente *tiraçc* où le *c* n'a probablement rien de commun avec le suffixe *ac* (de **tiras-ka?*).

Dans la langue védique, cet emploi du suffixe *ac* est beaucoup plus large : non-seulement il s'ajoute à des prépositions qui ne le reçoivent plus dans la langue classique; telles que *apa, parâ,* d'où *apâc apâñc* « qui va en se détournant », *parâc parâñc,* même sens; à des adverbes comme *rishu* « en divers lieux », d'où *rishv-ac; satra* « en union », d'où *satrâc; asmatra* « en nous », d'où *asmatrâc;* mais encore à des adjectifs et à des substantifs : *ṛjv-ac* « qui va en ligne droite », *adharâc* « qui va vers le bas », *rishvâc* « qui va en différents sens », *arvâc* « qui se dirige vers, au devant », *devâc* « tourné vers les dieux », *viçvâc* « dirigé vers tous »; quelquefois l'idée de direction disparaît absolument et *ac* n'est plus qu'un simple suffixe d'adjectif, avec nuance active : *çvity-ac* « blanc, blanchissant »; *ghṛitâc* « qui laisse tomber du *ghṛita* »; *dadhy-ac* « qui laisse tomber le lait ».

Joindre à cela un certain nombre de thèmes d'origine pronominale, formés en ajoutant au thème pronomial les suffixes *dri* et *dhri : kadry-ac* « allant où? », *madry-ac* « qui va vers moi », *asmadry-ac* « qui va vers nous », *sadhry-ac* « qui va ensemble », **kudhry-ac* dans *akudhry-ac* « qui ne sait où aller » (? v. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig Veda,* s. v.); cette formation passe de là aux autres thèmes : *devadry-ac* « qui va vers les dieux »; *vishvadry-ac* « qui va de différents côtés » [2].

Ces thèmes en *ac* sont si vivants que la langue védique en tire de nouveaux dérivés, soit par suffixe *a : parâc-a, prâc-a, nîc-a* [2] : avec gutturale : *apâk-a, anûk-a, pratîk-a,* et selon une ingénieuse théorie de M. Bréal *abhîka, upâka, anîka* (de *abhi, upa, ani* = ἐνί) [3]; soit par suffixe *îna : apâc-îna, adharâc-îna, prâc-îna, arvâc-îna, pratîc-îna, nîc-îna, samîc-îna, sadhrîc-îna,*

1. *Samîc* n'est pas formé de *sam* sur l'analogie de *ud udîc,* car on aurait alors *samac samañc.*

2. Voir Grassmann, l. c. p. 1689.

3. *Mémoires de la Société de Linguistique,* I, 405.

anûc-îna, vishûc-îna, tiraçc-îna; soit par suffixe adverbial *tât* : *prâk-tât, apâktât.*

§ 2. Le suffixe *ac* en zend.

Le zend, bien que n'offrant pas un grand nombre de formations de ce genre, en a cependant assez pour montrer que les langues iraniennes usaient du suffixe *ac* avec la même liberté que le sanscrit védique. En effet, il le combine également soit avec des prépositions, soit avec des thèmes nominaux. Il les combine avec les prépositions *fra* (sscr. *pra*), *apa, parâ* (sscr. *parâ*), *uç* (sscr. *ud*) :

1° *frãsh : frãsh* ayanhô fraçparaṭ «*en avant* hors du vase d'airain il s'élança» (*Yt.* IX, 38). *frãsh* est le nominatif régulier de **frânc;* le sanscrit dit au nominatif *prâṅ*, n'ayant, conformément à ses lois d'euphonie propres, conservé que la première des consonnes finales; la forme théorique serait *prâṅc-s;* le signe du nominatif *s* a disparu. Le zend a conservé au contraire le signe du nominatif, il a sacrifié la consonne finale du thème et fondu la longue avec le son nasal. Mais ce nominatif régulier *frãsh* a étouffé le reste de la déclinaison et s'emploie quel que soit le sujet; il est devenu une véritable préposition :

nôiṭ airyâo daṅhâvô *frãsh* hyâṭ *haêna* «point n'avancerait l'armée ennemie sur les contrées aryennes» (*Yt.* VIII, 56); *frãsh* au lieu de **frâci.* De là il passe comme premier thème dans les composés : *frãsh-tacô* «qui court en avant» et sans nasale : *fraz-dânava* «dont les eaux coulent en avant» (nom d'un Var), *frazh-dâta* «placé au premier rang».

2° *apãsh* : il en est de même de *apâc* qui ne paraît que sous la forme du nominatif masculin *apãsh*, devenu forme invariable : mithrôdrujãm *apãsh gavô* darezayĉiti «des parjures Mithra repousse [1] les bras» (*Yt.* X, 48) : *apãsh*, nominatif singulier, au lieu de **apâoñcô,* se rapportant à *gavô,* accusatif pluriel (ou peut-être duel).

3° *parãsh* : de même encore de *parâc,* qui ne paraît dans l'Avesta que sous la forme *parãsh : parãsh* tarshtô apatacaṭ «en arrière, effrayé, il recula» (*Yt.* IX, 39).

1. Littéralement : il lie (paralyse) en arrière.

4° *uçyãsh* : l'existence de cette forme est attestée par le composé *uçyãç-tacô* (*Aogemaidê*, 60) : une formation encore mobile eût donné **uçakhtacô : uçyãsh* est le sanscrit *udañc*, sur le type *samyañc*.

Ces quatre exemples sembleraient indiquer que la déclinaison des thèmes en *ac* est perdue en zend : il n'en est rien. Les formations où ce suffixe s'ajoute à des adjectifs se déclinent encore régulièrement. Tels sont :

1° *paurvãc* : -yô druja *paurvãca* ashâi ravô yaêshê, yô druja *paurvãca* ashâi ravô vîvaêdha : « (Vîshtâçpa) qui, chassant la Druj [1] devant lui, a cherché à frayer la route à l'Asha; qui, chassant la Druj devant lui, a frayé la route à l'Asha » (*Yt.* XIII, 99); *paurvãc* est formé de *paurva* « qui est en avant » de la même façon qu'en védique *arvâñc* de *arva;* il serait en védique **pûrvâñc *pûrvâc*. La seule différence c'est que les délicates variations de thème observées en sanscrit le sont beaucoup moins en zend : *paurvãca* au lieu de *paurvâca*.

2° *vîjrañc* : meregha *vîjvañca* « des oiseaux qui volent obliquement » (*Yt.* X, 29) : *vîjvañc* est le védique *vishvânc : vishvak* patanti didyavas « les éclairs volent en zigzag » (X. 38, 1); *vîjvañca* est le védique *vishvañcas* : vi kroçanâso *vishvañca* âyan « qu'ils se dispersent en hurlant » (X, 26, 18).

Bien plus, le lexique Zend-Pehlvi (édit. Hoshengji-Haug, p. 6) donne un instrumental du thème *parâc*, *parâca*, et, d'un thème inconnu au sanscrit, *avarâc : aorâca* (écrit par erreur *horâca;* mentionnons encore *taraçca* qui est, non *tarô-ca*, mais le sanscrit *tiraçc-â*). Enfin, dans l'Avesta même, un adjectif qui se place précisément à côté de **frâc, *apâc*, car il est formé comme eux d'une particule invariable, l'adjectif *nyañc* « qui est dirigé en bas », formé de *ni* et identique au sanscrit *nyañc nyac nîc*, se décline encore :

nyâoñcô daêvayâzô « précipités les adorateurs des daêvas » (*Vend.* XIX, 46 [145]); *nyâoñcô*, et non l'adverbial *nyãsh* [2], comme le ferait attendre l'analogie de *frãsh, apãsh, parãsh;* la déclinaison est encore si vivante qu'elle se maintient même quand l'adjectif *nyañc* s'oppose à des prépositions invariables:

1. La variante *druca*, donnerait : « avec sa lance *(dru-ca)* dirigée en avant ».

2. Nous avons probablement le neutre de *nyãc* dans la forme *niyã*, « sous terre » (*Aogemaidê*, 60).

aêtadha hê uzbaodhãm tanúm nidaidhyãn, bikhshaparem vâ thrikshaparem vâ mâzdrâjahîm vâ, vîçpem â ahmâṭ yaṭ *frâ* vayô patãn, *frâ* urvara ukhshyãn, *nyâoñcô* apa tacin (l. *âpô tacin*)[1], *uç* vâtô zãm haêcayâṭ « là ils déposeront le corps inanimé, soit deux nuits, soit trois nuits, soit un mois durant, jusqu'à ce que *de l'avant* les oiseaux prennent leur volée (pour revenir), que les plantes reprennent leur poussée, les eaux *basses* leur coulée, et que le vent qui se lève dessèche la terre » (*Vend.* V, 55).

Nous avons vu que les adjectifs sanscrits en *ac* forment des dérivés en *-îna : prâc-îna, apâc-îna, pratîc-îna,* etc.; de même en zend : au sanscrit *prâc-îna* répond le zend *fracina-* (*frac-ina* dans *fracina-thware*). Formation analogue pour la particule *vi : vicina-* (dans *vicina-thware*); *vicina = vic-ina =* *vy-ac-ina (en sanscrit *vîc, **vîc-îna*); le zend a abrégé les voyelles thématiques, comme dans *fraz-dânava* (v. s.), ainsi que la voyelle du suffixe, à moins que l'allongement ne soit propre au sanscrit. Les termes *prâc-ina frac-ina,* et par suite le terme indo-iranien d'où ils dérivent *prâc-îna* (ou *prâc-ina*), appartiennent à la langue liturgique; ils désignent une certaine position des plantes sacrées dans le sacrifice : en védique, *prâc-înam barhis,* ce qui devient en zend, le *barhis* indien étant représenté en Iran par le *bareçma,* **fracinam bareçma :* « tûm bareçma ayaçaêsha, ashâum zarathushtra ; *fracinathware vicinathware,* raocinavañtem bâmîm : fratarebyô raocâo, vîtarebyô ushâoñhem (*Yt.* XV, 55). Nous traduirons cette phrase, d'une façon très hypothétique : « O saint Zoroastre, saisis le Bareçma, dressé ou baissé, suivant le jour ou l'aurore; dressé durant le jour, baissé avec l'aurore[2] ».

1. L'emploi fréquent de *âpô* avec le verbe *tac,* le rapprochement fréquent de « l'arbre qui croît » et « de l'eau qui coule » (*ukhshyaṭ-urvarô, tacaṭ-âpô* : v. *Haurvatâṭ et Ameretâṭ,* (§ 10), enfin le pluriel *nyâoñco,* imposent la correction de *apa* en *âpô;* la présence des prépositions *fra, uç,* dans les propositions symétriques, explique l'erreur du copiste. Le pehlvi a *nîhân jûîc barâ tazît,* quand les *rivières* cachées courent; *nîhân* est la traduction ordinaire de *nyañc* en pehlvi (cf. *Vend.* XIX, 46 [145]). Le commentaire ajoute : c.-à-d. que l'opposition de l'hiver soit passée. — Nyâoñcô apô = védique âpô nîcîs (VII, 18, 15).

2. *raocinavañtem* et *bâmim* répondent à *raocâo* et *ushâoñhem* (*raocâo* — p. روز; *bâmîm* = p. بام). Le Bareçma suit le mouvement de la lumière dans sa marche et monte avec elle.

Aux formations sanscrites sur le type *ac-ta (prâk-tât)* semble répondre un type zend **ac-sa* d'où **ak-sha, -asha* : de là *apasha* et *frasha* (instrumental adverbial) :

apasha : « aêtaêca tê vâcô yôi peshemcîţ çârem buñjaiñti uzgereptemciţ çnathem *apasha* apahvanvaiñti : ce sont des paroles qui délivrent la tête coupable et dont le chant[1] repousse en arrière la massue levée » (*Yt.* XIV, 46).

frasha : *frasha tac* est à *fra tac* « courir en avant » dans le même rapport que le sanscrit *prâc i* à *fra i* : « *frasha* adhâţ *tacôiţ* (*Vd.* VIII, 100 [281]) : après cela, qu'il coure en avant! »

« armaêshtâo anyâo âpô kerenaoţ, *frasha* anyâo fratâcayaţ, hushkem peshum raêcayaţ tarô vañuhîm vîtañuhaitîm (*Yt.* V, 78) : des eaux, elle arrêta dans leur lit les unes, elle fit courir et s'écouler les autres, et laissa un passage sec à travers la bonne rivière Vîtañuhaiti ».

« evañtem añhen aêtê kata aêtahê yaţ iristahê? — yaţ hê nôiţ eredvô -âoñhanem vaghdhanem upa janyâţ, nôiţ *frasha* pâdhaêibya, nôiţ zaçtaêibya vîtare (*Vd.* V, 10, [36]) : de quelle dimension doivent être ces *kata*[2] où l'on dépose le mort? — De telle dimension que le *kata* ne heurterait point la tête de l'homme debout[3], ni son pied s'il le portait en avant, ni sa main s'il l'étendait ».

Le thème *frasha* est encore adjectif : de là l'expression *frashem kar,* littéralement « faire avancer »; équivalent exact du védique *prâc kar,* et employé comme lui métaphoriquement au sens de « favoriser, développer heureusement ». L'expression s'est peu à peu restreinte à désigner les faits de cette nature qui arriveront à la fin des temps, à la fin du monde : la *frashô-kereti* est la résurrection.

Aux formations sanscrites en *-a* comme *upâk-a, apâk-a,* répondent *ainika* qui est le sanscrit *anîka*[4], *frâka,* et probablement *âka.*

frâka, qui serait en sanscrit **prâka,* se trouve dans le composé *perethu-frâka* « qui va en avant au loin », épithète de la

1. *apa-hvanvaiñti* : littéralement « chantent en arrière »; cf. l'anglais *sing away* « faire disparaître en chantant ».
2. *kata,* maison, cabane; pehlvi [Pahlavi], *katak;* p. کده et کد.
3. S'il était vivant (commentaire pehlvi).
4. Voir l'article de M. Bréal. *Mémoires,* I, 405.

rivière Ardvi Çûra, et de la Loi, comparée pour son expansion à une rivière.

âka est traduit par la tradition *âshkârak* « manifeste »; on peut, je crois, l'identifier au védique *âka,* proche, resté dans *âkê* « près »; *agnir âkê namasyas* « Agni qui doit être adoré de près » (I, 192, 10) : *âka* est à un primitif **ac,* dans le même rapport que *upâka* à *upâc,* et ce primitif **âc* est dérivé de *â* comme *upâc* de *upa : â* signifie *vers, près;* de là le sens sanscrit de *âka.* Le passage du sens védique au sens zend est des plus naturels : ce qui est *proche* est *manifeste;* comparez l'allemand *nahe liegen,* et, dans un ordre de métaphores à peu près analogue, le latin *manifestus,* l'anglais *obvious,* le français *cela saute aux yeux.*

Le suffixe *ac* s'ajoutait aussi, comme en sanscrit, à des bases nominales; ex. *hunairyâc,* qui a du talent.

§ 3. Débris du suffixe *ac* en persan.

Ces formations ont laissé leur trace en persan moderne. Au zend *frãsh, apãsh* répondent *firâz* فراز et *bâz* باز.

Le persan فراز ne dérive à la vérité d'aucune des deux formes zendes qu'offre l'Avesta, ni du nominatif *frãsh,* ni du thème abrégé *frac fraz;* il dérive du thème correct *frâc;* cf. la préposition *az,* ex, dérivée de *haca.* Les emplois de *firâz* sont assez divers, mais trouvent leurs analogues et leur explication dans les emplois védiques de *prâc* : au sens de *en avant,* l'expression *firâz âmadan,* « s'avancer », trouve son pendant dans les expressions védiques *prâc*-i, *prâc*-gâ (*prâñcas* ayâma, agâma) et *prâc-â*-yâ (*prâc-â* yayus). Le sens de « en haut », simple variation du précédent, paraît dans le védique *prâcîm* kakubham pṛthivyâs « le sommet de la terre dirigé en avant » (*RV.* VII, 99, 2). Enfin l'emploi singulier de فراز avec *kar-dan* کردن au sens de « ouvrir » trouve son équivalent dans l'emploi védique de *prâc* avec *kar,* par exemple dans ces vers :

dâ no agne bṛhato dâs sahasriṇo
duro na vâjam çrutyâ *apâ vṛdhi*
prâcî dyâvâpṛthivî brahmaṇâ kṛdhi (*RV.* II, 2, 7).

« Donne-nous, ô Agni, hautes richesses, mille fois répétées;
ouvre à notre chant les portes de la fortune;
ouvre-nous par notre prière le ciel et la terre ».

Le persan *firâz kar-dan*, فراز کردن, nous indique le sens précis à donner dans ce vers à *prâcî kar*, sens confirmé par l'emploi de *apâ-ṛidhi* dans le vers qui précède et dont le sens général est le même. Mais, si le persan sert ici à préciser le sens du védique, le védique, une fois ce sens établi, en éclaire aisément l'origine : *prâc* n'a point changé de sens, il est seulement devenu passif au lieu d'être actif : « où l'on va en avant » au lieu de « qui va en avant ». L'on doit naturellement s'attendre à rencontrer des expressions ayant conservé l'emploi actif. Exemple védique :

> *prâñcam kṛṇoti* adhvaram
> hotrâ deveshu gacchati (I, 18, 8)
> « Il fait que le sacrifice *va en avant* (vers le ciel);
> l'offrande arrive chez les dieux ».

En persan : *firâz âvardan, âvarîdan*, فراز آوردن, آوریدن (serait en sanscrit prâc-âbhar) :

> فراز آوریدند لشکر بجنگ[1]
> « ils firent avancer l'armée au combat ».

firâz âvarîdand se traduirait en védique : *prâñcam akṛṇvaran*.
Firâz sans *kardan* a également le sens de « ouvert ».

Un fait qui peut étonner au premier abord, c'est que *firâz*, *firâz kardan*, signifient non-seulement « ouvert, ouvrir », mais aussi tout le contraire « fermé, fermer » et s'opposent en ce sens à *bâz, bâz kardan* « ouvert, ouvrir »:

> دهان عافیه باز است وچشم فتنه فراز[2]

« la bouche du salut est ouverte et l'œil du malheur est fermé ».

L'explication de cette contradiction nous est donnée par le sens primitif de *bâz*.

bâz, باز, est la forme persane de *apâc;* intermédiaires pehlvis et parsis : *awâǵ awâj awâz*, le groupe primitif *apa* se réduisant régulièrement à *ba* en persan, par l'intermédiaire *aba* (voir I, p. 111).

Ce primitif *apâc*, comme *frâc*, se présente en zend, comme on a vu plus haut, sous la forme du nominatif, devenu forme générale, *apāsh* : la forme persane ne dérive pas plus de *apāsh*

1. Vullers, *Dictionn.* s. v.
2. Vullers s. v.

que *firâz* de *frãsh*, mais de l'ancien thème *apâc*, comme *firâz* de l'ancien thème *frâc*.

apâc s'oppose régulièrement en sanscrit à *prâc* : *prâc* «en avant», *apâc* «en arrière»; en persan, *bâz* et *firâz* s'opposent aussi avec les mêmes sens. Mais *bâz kardan*, باز كردن, signifie «ouvrir», sens qui s'explique non plus par le sens de *bâz*, mais par celui de l'élément primitif *apa*, caché dans *bâz* : *bâz kardani dar* est littéralement *apa kar dvaram* «écarter la porte»; cette expression théorique *apa kar dvaram* se trouve exactement représentée par le persan *vâ kardani dar* (درراواكن, ouvre la porte)[1]. Inversement, *firâz kardan* signifiera «fermer», le sens littéral et primitif étant dans ce cas «mettre en avant, mettre devant», et le régime étant, non l'espace fermé, mais la chose qui le ferme (cf. le latin *aperire, operire*). Quand, au contraire, on prend pour régime l'espace lui-même, *firâz* devient passif; il ne signifie plus «qui est en avant», mais «où l'on va en avant» et par suite «ouvert».

Peut-être *firâkh*, فراخ, «large, étendu; rapide»[2], n'est-il qu'un doublet de *firâz* et dérive-t-il de *frâc;* non point, il est vrai, par simple altération phonique, mais par action d'analogie : le primitif **frâc* a donné un verbe qui, selon qu'on intercale ou non à l'infinitif l'*î* des dénominatifs, donne *firâz-îdan* ou *firâkhtan* : de ce dernier verbe se serait détaché par analogie un primitif artificiel *firâkh*, qui est à son tour devenu souche de verbe : *firâkh-îdan* «erigi, de capillis»[3].

firâz et *bâz* ne sont pas les seuls restes de la formation indoiranienne en *ac*. On doit en rapprocher :

1° *nîz*, نيز, encore, aussi, qui est le représentant d'un ancien **anyâc*, formé de *anya*, autre; pour la chute de la voyelle initiale *a*, voir I, p. 111.

2° *hanûz*, هنوز, «encore, etiam, nunc, adhuc», qui semble être le thème sanscrit *anûc-* (anu-añc) «qui se suit», avec *h* orthographique : le sens primitif serait «à la suite» :

1. *vâ* = *apa;* pour la voyelle, cf. *nâ* = *na*. De même *firâ* = *fra; bâ*, avec, de *upa*.

2. Les deux sens dérivent de l'idée primitive de *prâc* «qui s'étend en avant, qui va en avant».

3. Peut-être aussi *firâkh* est-il une forme organique, répondant à *frâka;* cf. سوراخ, trou, du pehlvi *çûrâk* (v. I, 62).

[1] خرعسى اگر بمكّت شود چون بيايد هنوز خر باشد
« l'âne de Jésus, allât-il à la Mecque, au retour, sera *toujours* un âne »; littéralement « à la suite de cela; n'en continuera pas moins d'être un âne »[2].

Le suffixe *ac* s'ajoutait aussi à des formations nominales, comme dans le sanscrit *ghṛtâc* : on a cité plus haut l'adjectif *hunairyâc*. A cette formation se rattachent les mots persans qui suivent, dont malheureusement les formes intermédiaires manquent :

namâz, نماز, phl. [pahlavi]; cf. z. *nemem* (*Yt.* I, 21), adoration.
kanîz, كنيز, cf. z. *kainya*, jeune fille.

namâz suppose un dérivé ancien **namâc*, formé du thème *nama*; *kanîz* un dérivé ancien **kanyâcî*: *kainya* a donné *kanîk* (pehlvi). De là se forma un suffixe persan *îz-a* : *pâkîza*, پاكيزه, dérivé de پاك, pur. Cf. I, § 240.

1. Proverbiorum centuria a Levino Warnero, Lugd. Bat. 1644.

2. Les lexiques donnent pour *hanûz* les variantes *nûz* et *hanîz* : *nûz* est à *hanûz* (**anûz*) dans le même rapport que *nâb* à la forme ancienne *anâp*; quant à *hanîz*, nous croyons qu'il faut le rapporter, non à *hanûz* « etiam nunc », mais à *nîz* « etiam, quoque ». L'on a ainsi les séries parallèles :

z.	anâp	*anîc (anyâc)	*anûc (anvac)
p.	nâb	hanîz (*anîz) nîz	hanûz (*anûz) nûz.

III.

UNE MÉTAPHORE GRAMMATICALE DE LA LANGUE INDO-EUROPÉENNE.

(*Soc. de Ling.* III, 319.)

---

§ 1. Le mot zend *vacaçtashti* désigne dans la liturgie mazdéenne le texte d'un hymne ou *gâthâ*[1]; il s'oppose à la mesure rhythmique, *afçman*. L'on doit chanter les gâthâs *afçmanivãn vacaçtashtivaṭ, maṭ-afçmanãm maṭ-vacaçtashtîm,* avec le rhythme juste et les textes exacts.

L'étymologie du mot *vacaçtashti* n'offre aucune difficulté : c'est un composé de *vacah,* substantif neutre qui signifie *parole, phrase,* et de *tashti* qui signifie *construction, fabrication ; vacaçtashti* est littéralement « l'action de fabriquer des phrases » et par extension le résultat de cette action, la phrase elle-même.

§ 2. La forme primitive du zend *tash* est *taksh* qui est la forme sanscrite : *taksh* signifie « fabriquer » et désigne au propre le travail du charpentier et du forgeron :

anavas te *ratham* açvâya *takshan*
tvashṭâ *vajram* puruhûta dyumantam (V, 31, 4).

« Les Anu t'ont fabriqué un char pour ton cheval, et Tvashṭar des foudres étincelants, ô dieu mille fois invoqué! »

1. Et d'une façon plus limitée, la stance. Le Shâyaçt lâ Shâyaçt, XIII, 4, compte onze *vacest* dans chacune des Gâthâs XXVIII, XXIX, XXX (West. *Pahlavi texts,* I, 355.)

Le verbe *taksh* désigne l'action de celui qui construit l'hymne, *stoma*, aussi bien que de celui qui construit le char :

etam te *stomam* tuvijâta vipro
ratham na dhîras suapâ *atakshum* (V, 2, 11).

« O dieu qui es né puissant, voilà le cantique que j'ai fabriqué pour toi comme un char, moi, prêtre inspiré, aux mains habiles. »

Même emploi avec tous les synonymes de *stoma*, avec *sushṭuti*, *dhî*, *mantra*, *brahma*, et enfin avec *vacas* :

virapçine vajrine çamtamâni
vacânsy âsâ sthavirâya *taksham* (VI, 32, 1).

« Au dieu exubérant, robuste, armé de la foudre, j'ai fabriqué de mes lèvres ces paroles très puissantes pour le bien. »

Le sanscrit védique emploie donc, comme le zend, la racine *taksh*, fabriquer, construire, avec le mot *vacas*, parole, phrase; la métaphore est trop particulière pour laisser supposer qu'elle soit née indépendamment des deux parts, et il est vraisemblable qu'elle appartenait déjà à la langue d'où le sanscrit et le zend sont descendus, la langue de la période indo-iranienne.

§ 3. Mais cet emploi de la racine *taksh* avec le mot *vacas* n'est pas inconnu à l'Europe. Le poète s'appelle en grec « un architecte de vers », ἐπέων τέκτων :

Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν᾽, ἀνθρώπων φάτις,
ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ
ἅρμοσαν, μιμνώσκομεν. (Pind. *Pyth.* III, 199.)

« Nous connaissons Nestor et le Lycien Sarpédon par les vers harmonieux qu'accordent d'habiles architectes. »

Ἔπος, pour Ϝεπ-ος, est le représentant exact de *vacas*, et τέκτων « architecte » est le représentant exact du sanscrit *takshan*, du zend *tashan* « qui forme, qui fabrique », nom d'agent de la racine *taksh*[1].

Ces trois expressions parallèles : vacaç-tashti, vacânsi taksh, ἐπέων τέκτων, prouvent l'existence d'un emploi indo-européen de *vacas* avec la racine *taks*, né de l'assimilation du travail qui assemble les mots à celui qui assemble les ais d'une charpente, les pierres d'un édifice.

1. Cf. μελιγαρύων τέκτονες κώμων νεανίαι (Pindare *Ném.* 3, 4).
τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων (Cratinus ap. Aristoph. *Eq.* 5, 30; H. Estienne, *Thesaurus*, s. v. τέκτων.

§ 4. La racine *taks,* qui en sanscrit et en grec marque l'assemblage de la charpente, marque en latin celui du tissu. Ce n'est là qu'une spécialisation postérieure. Le sens primitif est encore visible dans des passages comme celui-ci :

Bis denas Italo texamus robore naves (Virg. *En.* XI, 236).

« Fabriquons deux dizaines de vaisseaux de chêne italien » ; c'est absolument l'emploi du sanscrit *taksh* dans :

Kim svid vanam ka u sa vṛksha âsa
Yato dyâvâ-pṛthivî nishṭatakshus (X, 81, 4).

« Quelle est la forêt, quel est le bois, dont ils ont fabriqué le ciel et la terre? »

De même dans : « Paullus in medio foro basilicam iam paene texuit iisdem antiquis columnis » (Cic. *Att.* IV, 16, 34). C'est l'emploi même de la racine dans le grec τέκτων.

Comparer encore :

Pinea conjungens inflexae texta carinae (Cat. LXIV, 10).

Comme le verbe *texere* s'appliquait aussi bien à la construction qui assemble des matériaux flexibles :

in araneolis aliae quasi rete texunt (Cic., *De Nat.* II, 48, 133);
Illa geret vestes tenues, quas femina Coa
Texuit (Tibulle, II, 3, 54);

de là, par une de ces spécialisations du langage, qui font sortir l'expression technique et précise de l'expression vague ou générale, le sens, auquel le mot s'est arrêté, de « tisser » : *texere telam.*

Le verbe *texere* marque également en latin les constructions de parole : quamvis sermones possunt longi *texier* (Plaut., *Trin.* III, 3, 68). Des observations précédentes on peut conclure que l'image primitive était, non celle d'un tissu, mais celle d'une construction; et que le mot *textus,* notre français *texte,* quoique ne présentant plus que l'image du tissu, doit néanmoins prendre place pour le sens primitif, comme il le fait pour la forme, à côté du zend *vacaçtashti,* du sanscrit *vacas taksh,* du grec ἐπέων τέκτων.

Le *texte* est donc primitivement une construction de sons, un édifice de mots; la métaphore qui s'y cache est la même qui s'est conservée encore dans le français *construction,* et cette métaphore grammaticale nous vient des poètes de la période d'unité indo-européenne.

IV.

ÇRAD-DHÂ, CREDO; — ZARAZ-DÂ.

(*Soc. de Ling.* III, 53.)

I. *Çrad-dhâ, credo.* — Le composé *çrad-dadhâmi,* latin *crēdo* (cred-do), signifie «j'ai confiance», et se compose du verbe *dadhâmi* «je place», et d'un indéclinable *çrad* ou *çrat* dont le sens reste à déterminer.

Selon Benfey (Sâma Veda, *glossaire,* s. *çrat*), *çrat* est un participe aoriste de la racine *çru,* entendre, et signifie proprement l'*ouïe* (Ptc. Aor. von *çru,* eig. Gehör). Benfey ne s'expliquant pas plus longuement, cette étymologie reste quelque peu énigmatique. Elle semble supposer une forme **çru-at* contractée en *çrat.* Mais *va* se contracte en *u* et non en *a.* De plus, quel est le sens précis de ce participe aoriste qui passe au sens neutre de *ouïe?* Enfin quel est le sens primitif du composé? Si *çrat* signifie *Gehör, çraddhâ* signifiera *in auditione ponere,* ce qui conduit à *saisir, percevoir,* si l'on veut même à *obéir,* mais point à *croire, avoir confiance.*

Une seconde étymologie, accueillie par Bopp (*Grammaire comparée,* § 109, 5), identifie *çrad* à une racine *çrath,* lier, la confiance étant ce qui lie; cf. πίστις. Mais le sens prêté à la racine *çrath* semble peu justifié; les textes donnent le sens tout contraire de « délier» (v. *Dictionnaire de St-Pétersbourg,* s. v.).

Quelle était la forme primitive du composé? — Le ç = *k* primitif; c'était donc Krad-Dhâ. On reconnaît immédiatement

dans Krad les lettres radicales du latin Cord, du grec κραδ-ία, κραδ-ίη. Donc, pour la langue indo-européenne, *croire*, c'est *mettre son cœur* en quelqu'un ou quelque chose. Ce vers : *asmâi çrad-dhatta* sa janâsa Indras (*RV.* II, 12, 5) signifie mot à mot : « *mettez en lui votre cœur;* ô hommes, c'est lui Indra » [1].

L'explication précédente tranche, en la supprimant, la question toujours pendante entre *hṛd* et καρδία. Tandis que les langues d'Europe présentent pour le mot *cœur* des formes dérivées d'un primitif Kard (*cord;* — καρδ-ία; — got. *hairt-an;* — lit. *szird-ì-s*), les langues d'Asie semblent accuser un primitif Ghard (sanscrit *hṛd*, zend *zared; z* zend = *h* sanscrit). Or, du moment que καρδία trouve son équivalent dans le sanscrit *çrad*, il n'y a plus à opposer *hṛd* à καρδ-ία; le débat n'est plus entre la forme européenne et la forme asiatique, mais seulement entre les deux formes asiatiques *çrad* et *hṛd;* la question sort du domaine de la grammaire indo-européenne, pour se restreindre au domaine indo-iranien et nous pouvons conclure en disant :

1° Dans la période indo-européenne, *cœur* se disait Krad ou Kard;

2° La langue indo-iranienne a, pour exprimer la même idée, un mot *hard* dont le rapport à *kard* reste à expliquer.

II. Le zend est la seule langue indo-européenne qui n'ait pas gardé Krad. Il n'en offre pas moins, je crois, une confirmation remarquable de l'explication donnée de *çrad-dhâ*. Ayant perdu le mot *çrad*, et ayant encore la conscience du sens de *çrad-dhâ*, il remplace le mot tombé en désuétude par son synonyme vivant, *zared;* si le zend n'a point la locution *çrad-dhâ*, *credo*, il en a l'équivalent dans *zarazdâ* (pour **zarezdâ;* cf. *anarata* pour **anareta*, impie, injuste; sscr. *anṛta*, faux). Il a ainsi formé :

1° *Zaraz-dâiti*, m. à m. *action de mettre le cœur*, ou mieux (la racine *dhâ* s'étant confondue en zend avec *dâ*, donner), *action*

1. Çrad-dhâ, l'action de mettre son cœur à une chose, peut aussi bien être le désir que la confiance : de là *çraddhayâ* volontiers *(Dictionnaire de St-Pétersbourg)*, et dans la langue de la médecine : *çraddhâ*, appétit; envie de femme enceinte. — La même nuance paraît dans le latin *credere*, opposé à *confidere : Consules magis non* confidere *quam non* credere *suis militibus* (T. Live II, 45) : « Les consuls ont moins de confiance dans la valeur de leurs soldats que dans leurs sentiments ». — Néanmoins comme le cœur, pour les anciens, était surtout le siège de l'intelligence, le sens intellectuel a pris le dessus; cf. la fin de l'article.

de donner le cœur, désigne, selon la tradition, la propagation de la foi : *ravâk dahishnîh* = *pravṛtti-dâti*, c.-à-d. que *zarazdâ* est *craddhâ* devenu causal : les passages où il paraît s'expliquent mieux avec le sens primitif :

Çâdrâ môi çãç mashyêshu zarazdâitish (*Yt.* XLII, 11).

« Difficile, m'as-tu dit, est la foi (ou : la propagation de la foi) parmi les mortels [1] ».

Zaraz-dâitîm mãthrem çpeñtem yazamaidê (*Yt.* XXV, 18).

« Nous invoquons la foi (ou : la propagation de la foi) en la parole sacrée ».

Windischmann (*Mithra*, § 9) avait songé à identifier *zarazdâiti* à *çrad-dhâ*, mais était arrêté par l'impossibilité qu'un *z* zend réponde à *ç* sanscrit. L'on voit que *zarazdâiti* n'est pas *identique* à *çrad-dhâ*, mais lui est *équivalent*.

Le mot peut être adjectif (cf. le sanscrit *râti*, don et donateur); il signifie alors, *celui qui donne le cœur* (*dil-deh*, دل ده, dit le persan moderne) et doit se traduire *croyant*. C'est dans ce sens qu'il paraît dans la formule si fréquente :

(frâyazañtê) fraoreṭ-frakhshni avi manô *zarazdâtôiṭ aiñhuyaṭ haca* (*Yt.* X, 9) :

« (Ils sacrifient) d'un cœur qui proclame hautement sa foi [2], du fond *d'une conscience croyante* (ou « dévouée à la foi »);

2° *zarazdâ*, foi; *zarazdâca manañhâcâ* (*Yt.* XXXI, 12) : par la foi et la pensée.

3° *Zarazdâ* (verbe), croire ou « faire croire, être dévoué »; se construit avec l'accusatif :

(Hutaoça) mê daênãm mazdayaçnîm *zaraçca dâṭ* apaca aotâṭ (*Yt.* IX, 26).

« Que Hutaoça croie en ma loi mazdayaçnienne (ou : se dévoue à ma loi, à son triomphe), et qu'elle la propage ».

La forme *zaraçca* au lieu de *zaraṭca* est née de l'analogie de *zaraz-dâ*.

4° *zaraz-dâ* (adjectif), croyant, ou : dévoué. Le sens adjectif

1. Vishamâmca mayi avocat antar manushyeshu pravṛttidâtaye; kila idam avocat yat dînim pravartamânâm kartum vishamam (Nériosengh); — dîn ravâk kartan dushvâr (pehlvi). La tradition ne reconnaît plus *zared* dans *zaraz* et en fait un dérivé d'un verbe qui signifierait *aller*.

2. Mot-à-mot : confessionis multum habens. Je considère *fraoreṭ* comme ayant le sens d'un abstrait (*fra-vare-ti); la traduction pehlvie le rend par l'abstrait *farnâmishn*, qu'un glossaire traduit مشهور كردن, faire connaître, proclamer (Spiegel, *Comment.* II, 39).

n'est pas étranger au sanscrit (*Dictionnaire de St-Pétersbourg*, s. *çraddhâ*) :

Aibyô vahishtâ yôi zarazdâo aṅhen mazdâi çeṅhâmahî (*Yç.* XXXI, 1).

« Nous annonçons la félicité à ceux qui croiront en Mazda (ou : qui seront dévoués à Mazda) ».

Yathra narô ashavanô ashem heñti zarazdâtema (*Yt.* XIII, 25).

« Là où sont des hommes pieux, ayant le plus de foi en l'Asha (ou : le plus dévoués au triomphe de l'Asha) ».

Observations. — La voyelle primitive de KRAD KARD ne s'est pas affaiblie de la même façon dans les diverses langues d'Europe. Le grec l'a conservée, le latin l'a altérée en *o;* le gothique s'éloigne doublement de l'un et de l'autre : il a pris un suffixe *-an,* et il a la voyelle *i* (hairt-an = *hirt-an), voyelle qui répond en latin et en grec à une voyelle *e*.

Quant au suffixe *-an* ajouté par le gothique, l'on doit probablement comparer le zend *zaradha-ghnya,* « action de frapper le cœur », où le premier terme peut dériver d'un thème *zaradhan-;* cf. *ashava-jan,* le thème du premier membre du composé étant *ashavan-*.

Quant à la voyelle du gothique, on peut comparer le grec κέρδ-ος qui signifie dans la langue classique « profit », mais qui plus anciennement signifie « ruse, pensée ». Le cœur est chez les anciens le siège de l'intelligence, *cordatus homo* est un homme de sens ; κέρδ-ος est ce qui est dans le cœur :

αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νωμῶν (*Od.* XIII, 255).

ἐν πᾶσι θεοῖσιν

μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν.

Νηκερδέα βουλήν n'est pas « une pensée sans profit », mais « une résolution sans pensée, sans réflexion », un acte de *ve-cord-ia* (ασύνετον traduisent les commentateurs) [1]. Κερδ-ώ, nom du renard et du chat, n'est en réalité ni le renard ni le chat, mais « la bête rusée ».

Est-ce du sens de ruse que l'on est passé au sens de profit? On peut en douter : κέρδ-ιστος « le plus profitable » signifie exactement *ce qui est le plus à cœur,* et Eustathe, au point de vue logique, a raison de dire κέρδος ἀπὸ τοῦ κέαρ ἥδειν.

1. *Thesaurus,* s. v.

V.

NÂMAN, NÃMAN, NOMEN.

(*Soc. de Ling.* II, 395.)

Il semble que dans le sanscrit *nâman,* zend *nãman,* latin *nô-men,* se soient fondus deux homonymes, différents d'origine et de sens.

Le premier signifie *nom* et se rattache à la racine *jñâ (*gnâ),* connaître.

Le second signifie *race* et se rattache à la racine *jan (*gan),* engendrer, devenue par métathèse identique à *jñâ,* connaître. La possibilité de cette métathèse est démontrée par le latin *nâtus,* par le sanscrit *jñâ-ti* et *jñâ-s* « proche parent », que l'on a rattachés à tort à *jñâ,* connaître (voir Ascoli, *Fonologia,* § 23, 3 n.) et peut-être par les formes à gutturale intacte, *gnâ,* zend *ghena* « femme »[1]. Le sens de *race* que nous attribuons à *nâ-man* est justifié par les exemples védiques comme[2] :

Yatra vettha Vanaspate *devânâm guhyâ nâmâni* tatra havyâni gâmaya (V, 5, 10).

« Ubi novisti, Vanaspati, *deorum abdita nomina,* illuc oblationes nostrae eant fac.

Où tu sais, o Vanaspati, que sont les races cachées des Dieux, fais là arriver nos offrandes ».

1. Si *gnâ ghena* ne sont pas contractés de **g(a)n-â.*
2. *Dictionnaire de St-Pétersbourg,* s. v.

Comparer VIII, 39, 6 : Agnir *jâtâ* .. dêvanâm veda : Agni connaît les générations des dieux.

Sa-jâtyam açvinoç cāru *nâma* (III, 54, 16).
co-gnâtum Açvinum amabile *nomen*.
la race aimable des Açvins, nés ensemble.

Viçvam tmanâ bibhṛto yad dha *nâma* (I, 184, 1).
omne in vobis fertis quod scilicet *nomen*.
en vous vous portez toute race qui est.

Kushṭhasya *nâmâni* uttamâni (*Ath. Véd.* V, 4, 8).
Costi *nomina* optima.
les meilleures espèces de Costus.

Avec l'adjectif, au lieu du substantif :

Vo *nâma mârutam* yajatrâs (VII, 57, 1).
vos *nomen maruticum* colendos.
vous qui méritez le sacrifice, race des Maruts.

Te hi . . . . . ûmâ *âdityena nâmnâ*, çambhavishṭhâs.
hi scilicet . . . amici *aditico nomine* maxime salutares.
ces dieux amicaux, très bienfaisants, avec la race des Âdityas.

Nâman, désignant tout ce qui a naissance, sert par suite à désigner, non seulement une race, mais même une créature en particulier :

gṛṇîmasi *tvesham* Rudrasya *nâma* (II, 33, 8).
laudamus acre Rudri nomen.

Vidmâ te *nâma* paramam guhâ yat (X, 45, 1).
Nous connaissons ton essence suprême qui est cachée.

Dans la philosophie Mîmânsâ, *nâman* désigne l'essence de l'être par opposition à l'accident qui passe, le *guṇa*.

Même emploi en zend qu'en sanscrit :

çûnish *çtri-nâmanô*, çûnish *nairyô-nâmanô*, canes feminini, masculini nominis (*Vend.*, XIII, 51 [168], XIV, 1 [2]).

géush nãma mazdâdhâtem (*Yt.* VIII, 2).
Tauri nomen a Mazda creatum.
la race du taureau, créée par Mazda.

L'expression sanscrite *âryam nâma,* la race aryenne (X, 49, 3), nous conduit directement à la formule latine : populi *latini nominis,* les peuples de race latine, et à la formule ombrienne : *ocre fisi tote Jiovine erir nomne erar nomne* : « pour la colline Fisienne, pour le peuple d'Iguvium, pour les êtres de cette colline, pour la race de ce peuple ».

La traduction « race, êtres » est trop précise : les idées mystiques attachées au nom, comme comprenant l'essence des êtres désignés, planent dans l'expression et lui donnent toute sa valeur surnaturelle et réelle à la fois.

Ce serait d'ailleurs une psychologie très superficielle que de vouloir expliquer la puissance mystique du nom, comme condensant en lui les propriétés et l'essence de l'objet, par un simple accident de phonétique et une rencontre de mots. L'idée de la puissance du nom existait avant et indépendamment de cette rencontre. Elle existait chez les Sémites où cet accident n'a pas eu lieu. Aujourd'hui encore chez les Juifs, en cas de maladie mortelle, on change solennement le nom du malade : par ce changement de nom, ce שנוי השם, l'être même est renouvelé et se fait un nouveau destin [1]. De là, la puissance des noms secrets, celui de Rome comme celui de Jehova (le שם המפרש). Le nom secret est soustrait à l'action malfaisante des hommes : l'imprécation ne peut l'atteindre. Au temps des Sassanides, dit Firdousi, le père donnait à son fils un nom secret et un nom public; il lui disait à l'oreille le nom secret et proclamait à haute voix le nom public : le fils de Khosroès Parvîz reçut le nom de Shîrôi comme nom public (Siroès) et en secret le nom de Kobad [2]. C'est une chose grave que de donner un nom : le vizir d'Ardeshîr n'ose donner de nom au fils du roi qu'il a sauvé à l'insu de son père et l'appelle simplement *Shâh-pûr,*

1. Quand même Ali Pacha, comme le Juif immonde,
Pour tromper l'ange noir qui l'attend hors du monde,
En mourant changerait de nom.
Victor Hugo, *Le Derviche.*

2. Firdousi, ed. Macan, p. 1591.

le Fils du Roi[1]. Ferîdûn par tendresse pour ses fils, ne leur avait pas encore donné de nom, quand déjà ils devançaient les éléphants à la course[2]; il veut pour eux des fiancées auxquelles leur père n'ait pas encore donné de nom, afin qu'elles soient à l'abri des discours des hommes.

1. Mirkhond, *Sassanides,* Shâhpûr.
2. Firdousi, ed. Mohl, I, 118; ed. Macan, p. 49.

LEXICOGRAPHIE.

LEXICOGRAPHIE.

ABÂCARI, بازار.

Darius, racontant la restauration qui suivit la chute du faux Smerdis, le Mage Gaumâta, dit :

kshshathram, tya hacâ amâkham taumâyâ parâbartam âha, ava adam patipadam akunavam; adam shim gâthvâ avâçtâyam; yathâ paruvameiy avathâ adam akunavam.

âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka, adam niyathrârayam kârahya, *abâcarish* gaithâmca mâniyamca vithibishcâ, tyâdish Gaumâta hya Magush adinâ. adam kâram gâthvâ avâçtâyam Pârçamca Mâdamca utâ aniyâ dahyâva yathâ paruvameiy avathâ (*Behistun,* I, 61 sq.)[1].

« La royauté qui avait été enlevée à notre famille, je la restaurai; je la[2] remis en place; je rétablis l'ordre ancien.

« Les temples que Gaumâta le Mage avait détruits, je les rendis au peuple, (et je rendis aussi) les marchés, les fermes et les maisons aux clans que Gaumâta en avait dépouillés. Je rétablis sur le pied ancien le peuple, la Perse, la Médie et les autres provinces. »

Le mot que je traduis « marchés », *abâcarish,* est un ἅπαξ λεγόμενον, que n'éclaire point la traduction du second système, *nutash,* mot également isolé dans les inscriptions de ce système; l'assyrien manque.

1. La ponctuation n'est point marquée dans l'original.
2. Peut se rapporter à famille *(taumâ)* aussi bien qu'à royauté *(khshathram).*

M. Oppert traduit :

« Je rétablis les temples des dieux que Gomatès le Mage avait détruits et je restituai, en faveur du peuple, et la croyance et la langue, et je rendis aux familles ce que Gomatès le Mage leur avait enlevé ». Il fait de *abâcarish,* lu *abicarish,* une post-position à *kârahyâ* : il traduit *gaithâ,* « croyance », littéralement « monde, peut-être le calendrier » et *mâniya* « le langage sacré, le rite » [1].

M. Rawlinson également voit dans cette ligne une allusion aux réformes religieuses de Gomatès. M. Spiegel au contraire semble y voir une allusion à des mesures purement politiques, car il traduit : *die Weideplätze* (?), *die Herden, die Wohnungen* je nach Clanen.

Je crois que c'est dans ce sens qu'il faut chercher. *Gaithâ* et *mâniya* rappellent invinciblement le zend *gaêtha* et *nmâna* : *nmâna* signifie « maison »; *gaêtha* qui, au pluriel, signifie « monde, l'ensemble des choses » désigne au propre « un bien rural, une ferme ». En effet, le *Vendidad,* distinguant le chien de troupeau du chien de maison, le *paçush-haurva* du *vish-haurva,* met la place du premier dans la *gaêtha,* celle du second dans la *vîç.* Le chien de troupeau est à sa place *(dâityô-gâtu),* quand il rode dans un cercle d'un *yujyêshti* du *gaêtha* pour écarter le loup et le voleur; le chien de maison, dans un cercle d'un *hâthra* autour de la *vîç* (XIII, 17-18 [49-52]; cf. 10-11 [26-35]).

Dans notre texte perse, *gaitha* et *nmâniya* répondent à *gaêtha* et *vîç* du texte zend : l'emploi technique et plus large du mot *vîç (vith)* en perse, emploi d'ailleurs également connu du zend [2], a seul amené ici la substitution du mot *mâniya* au mot *vîç.* La mesure de Darius a donc consisté à rendre aux *vith,* aux clans, aux grandes familles, les propriétés rurales et bâties, les terres et les bourgs qu'elles possédaient ou sur lesquelles elles avaient droit seigneurial et dont Gomatès les avait dépouillées.

Reste *abâcari* (telle est la lecture exacte). Le mot étant isolé en perse et sans équivalent apparent en sanscrit, il ne reste qu'une ressource pour l'éclairer, c'est de voir s'il n'a pas subsisté en persan, et, pour cela, de se demander ce qu'il serait devenu en ce cas. Avec la chute des voyelles initiales (vol. I,

1. *Le peuple et la langue des Mèdes,* 119, 167.
2. Voir l'article *Barbît,* p. 139.

p. 111) et des voyelles finales (I, § 88), la réduction de c médial à z (vol. I, § 27, 1°), l'allongement fréquent des voyelles brèves dans les suffixes (cf. § 212, fin), *abâcari-* (le *sh* étant le signe du pluriel) devait donner : *bâzar* ou *bâzâr* : on reconnaît le persan بازار[1].

Quant à l'origine même du mot, il est clair que ce n'est pas un mot simple, mais un composé. Il se décompose naturellement en *abâ* et *cari;* dans *cari* on reconnaît le substantif qui a donné au persan le suffixe de lieu زار (vol. I, § 257) : c'est sans doute un abstrait de *car,* aller, se rendre. Reste *abâ.* Si les exemples de la persistance de *h* devant *a* sont nombreux (*hacâ, hadâ, hama* etc.), si cette persistance est la règle générale, elle n'est pourtant pas absolue : on a vu plus haut (vol. I, 6), *thãhati, thãhahi* écrits *thã-ati thã-ahi : abâ* semble être un exemple analogue; ce serait le sanscrit *sabhâ,* lieu de réunion, réunion. L'*abâcari*[2], le bâzâr, est donc littéralement *comitii locus.*

AFÇÔÇ. افسوس.

Le pehlvi *afçôç* [pehlvi]. persan افسوس, raillerie, insulte, traduit le zend *çaoca* dans le *Hâdhôkht Nosk* (II, 28, ed. Haug) :

z. yaț tum ainim avâenôish *çaocaya kerenavañtem ;*

ph. amat lak zaki zak anâ khazîtûnt havmand amatshân *afçôç kart :*

« quand tu voyais un homme qui se livrait à la raillerie ».

afçôç suppose une forme zende **aiwi-çaoca ;* c médial devient régulièrement *z* (vol. I, § 27, 1°), **afçôz* : il y a eu seulement durcissement de la consonne finale.

1. En moyen persan, le seul exemple que nous connaissions du mot est dans le nom ancien de la ville appelée Ahvâz ou *Çûq el Ahvâz,* سوق الاخواز, littéralement Marché d'Ahvâz ou du Khûzistan, anciennement *Khûziçtân Vajâr,* خوزستان وجار (fondée par Ardshîr; Mujmil attevarikh, *Journal asiatique,* 1841, II; Tabari. tr. Nöldeke, p. 13, n. 3).

M. Halévy me signale le hongrois *vásár,* marché (prononcez *vâshâr*) que les Magyars ont dû emprunter avant leur émigration d'Asie et qui montre déjà la chute de l'*a* initial.

1. Cf. le sanscrit *sabhâ-cara,* qui se rend à la réunion, au conseil (*Dict. de St-Pétersbourg,* s. v.).

Çaoca, raillerie, vient de la même racine que *çaoca,* combustion : l'insulte *brûle.* Par une métaphore analogue, la même racine *çuc* a donné le sanscrit *çoka,* «flamme» et «chagrin»; le zend *çaoka,* flamme, a eu sans doute aussi le sens de chagrin; car c'est le sens du persan *çôg,* سوگ; cf. l'article *çaokeñta.*

Çaoca se retrouve ailleurs encore (*Yt.* IV, 8) :

«Nâméni aêshãm drujanâm naçũm kereta[1] paiti janaiti jata karapanô cithrâim jâmâca *meretô çaoca* yé zaota Zarathushtrô ereghataciṭ duzhavâṭ hvãm hûishtîm zaoshemca yatha kathaca hê zaoshô.

«Leurs noms (aux Amshaspands) frappent ceux que les Druj ont tournés en Naçu; frappée est la semence et la race du sourd[2]; mort est le railleur, car le prêtre Zoroastre, si terribles qu'ils soient, de son souffle les porte à la male heure[3], à son gré et désir, autant qu'il le veut».

Il s'agit sans doute ici, comme dans le passage précédent, du railleur irreligieux, du mécréant.

مدکس, مرغوزن, APADÂNA.

(*Soc. de Ling.* IV, 224.)

Le mot zend *dakhma,* nom des tours rondes bâties sur des hauteurs sur lesquelles les Parses exposent leurs morts (towers of silence), est traduit en pehlvie, tantôt par le mot دخمک, *dakhmak*[4], qui est la forme néo-persane du mot zend, persan دخمه; tantôt par un mot énigmatique مدکس[5], *azân.*

1. Je lis *naçûm* 𐬥𐬀𐬯𐬏𐬨, au lieu de *nayûm* 𐬥𐬀𐬌𐬌𐬏𐬨; 𐬌𐬌 et 𐬯 se confondent aisément : *naçûm kereta* est synonyme de *naçu-kereta* (*Vend.* VII, 26 [67]; voir ce volume, Mythologie, *le Chien Madhakha*).

2. «Celui qui n'entend pas la parole divine», l'impie : voir vol. III, traduction sanscrite de *Yt.* I, 10.

3. Douteux : *duzhavâṭ.* M. West me propose «les envoie dans l'enfer» (*duzhahvâṭ?).

4. *Vendidad,* III, 9 [30].

5. *Vendidad,* III, 13 [43].

Je crois reconnaître ce mot سکم dans le second terme de مرغوزن, *marghôzan*[1]. Ce mot paraît principalement dans les textes parsis comme synonyme de دخمه; il désigne en particulier le fameux mausolée de Chosroes-Noushirvan, décrit par Firdousi[2]. Le premier élément, مرغ, est identique au persan vulgaire مرگ «la mort», et le composé, par suite, signifie «le *ôzan* de la mort», ou, si *ôzan* est identique de forme à سکم et par suite de sens à *dakhma*, دخمه, le «*dakhma* de la mort, le bâtiment de la mort».

Deux difficultés s'opposent à l'identification de *azân* et de *ôzan* : 1° la différence de quantité, *-ân*, *-an*; 2° la différence de la voyelle initiale. Mais la longue *ân* paraît dans une forme avec inversion : مرزغان, *marzaghân*[3], ce qui prouve qu'il n'y a là qu'une variation secondaire. Quant à la différence de voyelle initiale, il n'est point certain qu'elle soit réelle : le pehlvi est, il est vrai, سکم, *azân;* mais il est fort possible que س soit une altération purement graphique de ی : یکم *awzân*, forme qui rendrait compte du persan *-ôzan*.

Or, cette forme یکم, *awzân*, dont après tout le persan *-ôzan* confirme ou au moins suppose l'existence, nous reporte assez naturellement au perse *apadâna* «bâtiment élevé sur une hauteur». Ce mot désigne le château construit par Darius à Suze *(Inscription d'Artaxerxes-Mnemon);* il a passé du perse dans les langues sémitiques : syriaque ܐܦܕܢ, *palatium, arx*[4]; arabe فدن, *arx alta;* hébreu אפדן (*Daniel*, XI, 43, rendu dans la traduction persane par סראה = سرای «palais»).

Apadâna, de *apa-dâ*, signifie proprement «bâtiment élevé» : de là son emploi comme traduction de *dakhma*, qui n'est rien autre qu'un «*apadâna* de la mort», un مرغوزن.

1. Vieux Ravâet (*Sup. pers.* 47) p. 38; et *Journal of the As. Soc.*, 1878, p. 350.

2. Éd. Mohl, V, 341.

3. Vullers, s. v.

4. Payne Smith, s. v.

AÇPÉN, آسانى.

(*Soc. de Ling.* V, 79.)

Açpéncîṭ çâdrâcîṭ (*Yç.* XXXIV, 7).

Traduction pehlvie : « Man pun *âçânîh* umanic pun *tangîh* ».

Traduction sanscrite : *samâdhânatve samkaṭatve.*

Français : « Dans l'*aise* et dans le malaise ».

Açpén est composé du préfixe *a*, abrégé de *â*, et de *çpen*, forme élargie d'une racine *çu*, qui marque le repos (cf- *qu-ies?*) et qui semble absolument indépendante de la racine *çu* « accroître ».

Âçânîh, persan آسانى, n'est que la forme moderne avec suffixe abstrait du zend *açpen* (**â-çpen*). D'après les lois ordinaires de la phonétique, on attendrait en persan **âçpânî*; mais آسانى est un exemple de plus à joindre aux exemples de zend *çp* rendu en persan par *ç*. L'irrégularité n'est d'ailleurs qu'apparente; car le persan *ç* ne vient pas du zend *çp*, mais d'un vieux perse, plus primitif, *çv*, devenu *çp* en zend.

Déjà en persan on a :

Viça en regard de *viçpa*, zend *vîçpa* : primitif de l'un et de l'autre, **viçva*, sanscrit *viçva.*

Aça-bâra « cavalier », pour *açpa-bâra*, tous deux dérivés de **açvabâra.*

Autre exemple en persan : سگ, *çag* « chien », en regard du mède (zend) *çpaka*, forme persane et primitive **çvaka.* Comparez encore در, *dar* « la porte », en regard de *dvara; dadî* (dans *dadîgar* « second » du perse *duvitiya*), en regard du zend *bitya.* — Voir I, pp. 109—110.

La racine *çu*, d'où dérivent par élargissement, d'une part le zend *çp-en*, d'autre part, le persan *-çân*, reparaît à nu dans آسوده, *âçûda* « tranquille », آسودن « reposer », آسودگى، آسايش, « repos ».

Sans le préfixe, on a directement le pehlvi [pehlvi]. *çûtakîh* « repos » (*Yç.* XIX, 6, 7, 8), qui est la base de *âçûdagî*, آسودگى.

La racine se présente en zend même dans le mot *anaipishûta* (*Yç.* XIX, 6); il s'agit d'une prière récitée sans *çûtakîh*, c'est-à-dire, dit la glose, « sans s'endormir au milieu » (abarâ çûtakîh, aighash barâ lâ khalamûnît).

ÂÇTÂRAY.

(*Soc. de Ling.* IV, 218.)

La tradition savante en Europe traduit ce mot par « souiller » ; sens obtenu par le seul examen des contextes et qui, d'ailleurs, n'est pas suffisant pour tous les passages. Par exemple (*Vendidad,* V, 3 [11]), il est dit que le contact d'un objet pur avec un cadavre, se produisant sans qu'il y ait faute aucune de la personne qui le cause, n'exerce pas sur l'homme l'action exprimée par le verbe *âçtâray (narem nôiṭ âçtârayêiti)*; car, sans cela, le monde entier ne serait plus peuplé que de *peshôtanus* [1] (c'est-à-dire de gens dignes de mort), de gens à qui la voie de la religion serait barrée, et dont l'âme gémira au passage dans l'autre monde *(khraozhdaṭ-urva),* tant est grand le nombre des êtres qui périssent chaque jour sur la terre. Les traducteurs européens traduisent *âçtâr* par « souiller » ; mais ce n'est point d'être souillé qui vous ferme le paradis : on en est quitte pour se purifier, et rien n'autorise à supposer que dans le cas prévu on soit dispensé des cérémonies de purification ; le sens est que ce contact involontaire « ne met pas en état de péché ». En effet, le pehlvi, qui rend *âçtârayêiti* par un verbe dérivé *âçtârînît*, [illegible], ajoute en glose « ne rend pas coupable », [illegible]; ailleurs *anâçtaretô* est rendu [illegible] *arinâç*, « sans faute, innocent » [2]. Tous les passages où se trouve *âçtâr, âçtaretu,* s'expliquent par ce sens.

Le substantif était **âçtâra,* pehlvi **âçtâr,* péché ; les textes pehlvis et zends ne le présentent pas : mais on le trouve dans l'ancienne traduction persane d'Isaïe, où פשע « péché, crime » est rendu par אסתאר· אסתארגי, qui, transcrit, serait آستار, آستارگی (Munk, dans la *Bible de Cahen,* IX, 148).

Cette racine *çtar* semble se présenter dans les inscriptions perses : *mâ çtarara* « ne pèche pas » (NRa, 60 ; Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* 211). Le verbe est conjugué sur la troisième classe, laquelle aurait été plus étendue dans les langues de la Perse qu'en sanscrit et aurait embrassé des verbes non terminés par *n*.

Le mot *çtara* (*Yasht* IV, 4) se rattache peut-être à la même

1. Voir plus bas l'article *Tanu-peretha, peshôtanu.*
2. *Zand-Pahlavi Glossary,* p. 78.

famille; il paraît dans une énumération des forces mauvaises : «protéger le fidèle contre les démons, contre l'envahisseur, contre l'oppresseur, contre *çtara vairya,* contre le tyran, contre le sorcier . . .» *çtara vayria,* opposé à *khshathra vairya,* serait «le péché sans frein».

AVÔHVARENA.

Le premier chapitre du *Yaçna* contient une invocation à ces lieux [1], ce pays, ces pâturages, ces maisons, ces *avôhvarena,* ces eaux, ces terres et ces plantes (I, 45; âoṅhãm açaṅhãmca shôithranãmca gaoyaoitinãmca maêthanãmca *avôhvarenanãmca* apãmca zemãmca urvaranãmca).

Avôhvarena est rendu en pehlvi [pehlvi], ce qu'on a lu *âb-khvar* et assimilé au persan آبخور, lieu où l'on boit : *avô* serait un affaiblissement de *âp âpô.* Mais un affaiblissement de ce genre est sans exemple en zend : ou le composé primitif serait *ap-hvarena* et il aurait donné probablement en zend *af-hvarena;* ou il serait syntactique, *âpô-hvarena* ou *apô-hvarena.*

Nériosengh rend [pehlvi] par *gavâm vasatîs,* les étables. Il suit de là que [pehlvi] est, non pas آبخور, mais آخور *âkhûr* : il doit donc se lire, non pas *âpkhvar,* mais *av-khvar* ou *av-khûr* et le *â* long de آخور est une compensation de la chute de *v* (voir vol. I, p. 114).

. *Avô* est probablement une variante du préfixe *ava; hvar* signifie *manger; ava-hvar* signifie soit «manger», en parlant des animaux (cf. *essen* et *fressen*), soit «nourrir», et *avôhvarena* sera le lieu où mangent les animaux ou bien où on les nourrit.

1. Les lieux où se trouve le fidèle.

BÃNAYEN.

(*Soc. de Ling.* III, 69.)

Aṭ aeshmem heñdvarentâ yâ *bãnayen* ahûm maretâno (*Yaçna,* XXX, 6).

La traduction pehlvie porte : êtûn lvatman khism ô hamdûbârît havmanad aeshân âmârînîd ahvân î martûmân, âîgh lvatman khism anshûtân âhûkînînd; c.-à-d. : « sic cum Aeshma concurrunt *aeshân âmârînîd* mundos mortalium ; id est, cum Aeshma homines inficiunt ».

M. Spiegel (*Comment.* II, 225) suppose ici une faute de texte : *âmârînîd,* dit-il, ne peut signifier que *compter* et comme la glose l'explique par *âhôkînîtan* (inficere), il faut lire *hamîmârînîd,* il trompe (cf. le parsi *hamêmâl,* ennemi). En conséquence, M. Spiegel traduit : « Avec Aeshma se réunirent les hommes qui veulent souiller le monde (Mit Aesma vereinigten sich die Menschen, welche die Welt verunreinigen wollen). »

Haug, procédant par voie étymologique, arrivait à un résultat tout différent (*Gâthâs,* 104). Il rapprochait le verbe védique *bhan,* crier, appeler (VII, 88, 7) ; le persan *bâng* [1], cri ; l'arménien *ban (pan),* « parole, mot, oracle », au sens religieux « Logos, intelligence, chose » ; le grec φαίνω ; ce qui ramènerait *maretânô* à la racine *mere,* parler, d'où *meretô,* le parleur, celui qui publie (cf. arménien *margare,* prophète : *mar-gare,* celui qui publie les paroles) ; Haug traduit : « Tum in impetum congregati sunt Daevae contra quos praedicabant vitas duas prophetae : — Alors pour attaquer se sont réunis les Devas, contre lesquels les prophètes annonçaient les deux vies ».

En donnant à âmârînîd le sens de *compter,* M. Spiegel songeait sans nul doute au zend *mar,* sanscrit *smar.* Mais ce verbe est déjà représenté en pehlvi par *ôshmartan.* Âmâr-înîdan a la désinence d'un causal ; le préfixe *â* supprimé, reste *mâr* qui, dégagé de l'allongement du causal, donne la racine *mar,* mourir. Donc (â)mârînîtan signifie *faire mourir,* il répond au persan moderne *mîr-ânîdan* (même sens ; r. *mîr,* parallèle à *mar* ; cf. I, § 165), au sanscrit *mârayitum.* La traduction de Nériosengh enlève tout doute possible sur le sens de âmârînîd : « evam

1. En réalité le *b* de بانگ représente un *v* primitif : pehlvi *vâng.*

amarshena samam durâgaechan ye *nijaghnur* bhuvanam manushyâṇâm : sic irā-cum [1] infauste accurrunt qui *occidunt* mundum mortalium ».

Donc *bānayen* signifie « feraient mourir » ; or la racine *ban*, transcrite en lettres grecques, donne φον–, et *bānayen* peut se traduire φονεύοιεν. Autrement dit, l'étymologie confirme ici, comme dans la plupart des cas, l'exactitude littérale de la tradition [2]. Le zend possède encore le participe passé de ce verbe, *bañta*, que le glossaire zend-pehlvi (éd. Haug, p. 28) traduit *vîmâr* « malade », lequel, rapproché de la traduction pehlvie citée plus haut, donne l'étymologie du persan moderne *bîmâr* = sanscrit **vimara* (cf. zend *vī-mareñc*, faire périr). Il est probable d'ailleurs qu'au lieu de *acshân âmârînît* il faut lire dans le commentaire *acshân vîmârînît* : le texte imprimé a ; *acshân* s'écrit en général avec un seul *n*, ce qui, rapportant au verbe, force à corriger en .

L'emploi des mots signifiant *tuer* pour exprimer l'action destructive des daêvas et de leurs adorateurs est fréquent dans les Gâthâs. Ces hommes que nous venons de voir détruisant le monde de l'homme peuvent être rapprochés de ceux qui, par les enseignements de la *druj*, font périr le monde de la pureté (yôi urvâtâish drujô ashahyâ gaêthâo *vîmareñcaitê* (*Yt.* XXXI, 1) ; de ceux qui, par leurs actions, font périr le monde des mortels (akâish shkyaothanâish ahûm mereñgaidyâi mashîm, XLV, 11) ; des daêvas meurtriers de ce monde (marekhtarâ añhéush ahyâ XXXII, 13 ; cf. encore LII, 6 ; XLIV, 1 etc.).

BAR, SOUFFLER (FLARE, TO BLOW).

(*Soc. de Ling.* IV, 219.)

Bareñti vâ (*Vendidad*, VIII, 4 [12]) : « ou pendant qu'il vente ». Le sens est établi par le contexte et la tradition ; par le con-

1. Aêshma est le nom de la colère et du daêva de la colère.

2. Le zend *bānayen* prouve en même temps que M. Curtius a raison de défendre contre la racine *ghan* l'indépendance du grec φόνος (*Etymologie grecque*, 3e éd., p. 280). L'Irlandais a la même racine *ben : di-bnim*, je tue.

texte : *râreñti vâ çuaêzheñti vâ bareñti vâ*, « pendant qu'il pleut, ou qu'il neige, ou qu'il . . . . . » ; par la tradition : שפ ונלנד ואמ דמכ, *pun buland vât damak* « pendant souffle violent du vent ».

Il semble que le traducteur ait reconnu dans *bareñti* le persan بلند ; il a eu tort, car بلند, littéralement « élevé », dérive de *berezañt* et est une variante, quant à la racine, de بالا (I, § 71) ; mais il a d'ailleurs conservé la parfaite conscience du vrai sens et senti pour cela le besoin d'ajouter *vât damak* ; il faut donc faire abstraction de son étymologie, qui est fausse, et retenir sa paraphrase, qui est juste.

Quant à l'étymologie, elle nous est donnée par le latin *flare*, l'anglais *to blow*.

BARBÎTÂ, VAÇPÛR, VÎÇÔ-PUTHRA

Le mot *Barbîtâ* désigne une classe de nobles dans la hiérarchie sassanide. Il se trouve dans l'inscription pehlvie de Sapor I (240-270) à Hâjîâbâd : lûînî shatardarân va *barbîtân* va vazarkân va âzâtan[1], « en présence des princes[2], des *Barbîtâ*, des grands et des nobles ».

Barbîtâ est clairement un araméen בר ביתא, fils de la maison. M. Nöldeke suppose avec grand vraisemblance (Tabari, *Geschichte der Perser zur Zeit der Sassaniden*, 71, 437 sq.) que ces « fils de maisons », les اهل البيوتات de Tabari, désignent les membres de ces sept grandes familles de l'empire sassanide parmi lesquelles les grandes dignités de l'état étaient héréditaires et dont la tradition suivait l'histoire et les droits jusqu'au temps de Gûshtâsp même (Nöldeke l. l., cf. *Dâbistân*, I, 163).

Le mot *Barbîtâ*, à ma connaissance, ne se rencontre pas dans les textes manuscrits que nous possédons : mais il a dû s'y trouver, car le lexique pehlvi-parsi le connaît : ונישוא ודשפור, *Barbîtâ : vaçpûr* (ed. Carl Salemann 73, 4 ; cf. 89, 5). Le mot *Vaç-*

1. La version chaldéo-pehlvie porte : qadmatman khshatardarîn barbîtân rabân va âzâtan.

2. *shatardar* est l'équivalent des anciens *khshathra-pâvan* (satrapes).

pûr se trouve dans l'inscription pehlvie de Naqshi Rustam, ligne 6 [1]. Aucune explication, que je sache, n'a été présentée de ce terme.

La lecture *vaçpûr,* attestée d'ailleurs par l'orthographe sassanide [1], n'est point primitive : *a* représente un ancien *i, viçpûr.* Ce mot, en effet, n'est autre chose que le zend *vîçô-puthra,* littéralement «fils de maison, *Bar-bîtâ*», *puthra* étant rendu par son dérivé *pûr,* pehlvi sassanide *pûhr.*

Dans ma traduction du *Vendidad* j'ai rendu *vîçô-puthra* comme s'il signifiait *vîç-patôis puthra,* « the son of the lord of a borough » (VII, 43 [114]) : cette traduction n'est pas admissible. Le passage où paraît ce mot est un tarif du salaire du médecin, selon la dignité des malades qu'il soigne : voici ce tarif :

pour un prêtre	une bénédiction.
chef de *nmâna* (maison)	la valeur d'un bœuf de dernière qualité.
chef de *vîç* (bourg)	la valeur d'un bœuf de qualité moyenne.
chef de *zañtu* (ville)	la valeur d'un bœuf de première qualité.
chef de *dahyu* (province)	la valeur d'un chariot à quatre chevaux.
femme d'un chef de *nmâna*	valeur d'une ânesse.
femme d'un chef de *vîç*	valeur d'une vache.
femme d'un chef de *zañtu*	valeur d'une jument.
femme d'une chef de *dahyu*	valeur d'une chamelle.
un *vîçô-puthra*	valeur d'un bœuf de première qualité.

Le *vîçô-puthra* ne peut être le fils d'un chef de *vîç,* puisqu'il est estimé à un taux plus élevé que lui : il vaut un chef de *zañtu,* c'est-à-dire qu'il vient immédiatement après le chef de *dahyu,* le chef de province, comme dans l'énumération sassa-

1. Ecrit avec *mater lectionis : vâçpûhrak.* Il a passé en syriaque : du moins paraît-il, au sens de *Grand,* dans une hymne du III[e] siècle (Nöldeke, l. l. 501).

nide, le *Barbîtâ*, le fils de maison, vient immédiatement après le satrape, le *Shatardar*.

Le commentaire pehlvi rend *vîçô-puthra* par *vîç pûç pat*, [illegible] : *pat* est sans aucune doute amené par l'analogie des termes précédents : *mân-mânpat, vîç-vîçpat, zand-zandpat, matâ-dahyûpat*. La traduction de *vîçô-puthra* est exclusivement *vîç-pûç* : *pûç* est un doublet bien connu de *pûhr* et de *puçar;* il représente comme eux *puthra*, et *vîç-pûç* est un doublet de *viçpûr* et comme lui désigne un degré de noblesse. Quel degré?

vîçô-puthra se rencontre ailleurs dans l'Avesta. C'est un titre donné à Thraêtaona : il est appelé : *vîçô-puthrô âthwyanôish vîçô çûrayâo* (*Yt.* V, 23 et passages parallèles). On traduit généralement : «Thraêtaona, fils de la maison d'Âthwya, maison puissante»; en réalité, il y a là un titre technique : «Thraêtaona, le *vîçô-puthra* de la puissante maison d'Âthwya».

Nous traduirons : «Thraêtaona, l'héritier (ou le chef) de la puissante maison d'Âthwya» : l'exact équivalent européen serait *infant*.

Le *vîçô-puthra*, le *viçpûr*, le *Bar-bîtâ* est l'héritier d'une *vîç;* mais ici il faut prendre le mot dans son sens le plus haut et le plus spécial : une grande maison. C'est le fils aîné d'une grande famille, peut-être bien le fils aîné des *dahyu-paiti*, des *shatardar*, puisque c'est le titre immédiatement inférieur. Il ne désigne pas une fonction présente, et, en cela, il est en dehors de la hiérarchie; mais il implique une fonction dans l'avenir. Ceci nous permet de nous retrouver dans les emplois très complexes du mot *vîç* :

1° Sens premier, comme en sanscrit, maison : c'est le sens qu'il a dans *vish-haurva*, le nom du chien «garde de maison».

2° Sens administratif, dans *vîç-paiti*, chef de *vîç;* circonscription immédiatement supérieure à la maison proprement dite, au *nmâna*, et constituée selon Nériosengh par la réunion de quinze couples (pañcanaranarîyugmam; *Yç.* XIV, 1; XIX, 50)[1].

3° Sens politique, dérivé du premier sens : une grande maison, une famille qui possède un grand pouvoir, une *gens*. Tel est le sens de *vith* dans les inscriptions perses; tel est le sens de *vîç* dans l'expression *vîç âthwyâni*, maison d'Âthwya. Les

1. Anquetil et Aspendiârji traduisent «rue» (voir vol. I, p. 59, n. 2).

vîç constituaient la grande aristocratie : de là leur lutte contre Gaumâta.

Bien que l'Avesta ne cite de *vîç* que celle d'Âthwya, il en connaît d'autres qu'il ne désigne que par le pluriel du nom du héros éponyme : tel est la *vîç* des *Çâma,* dont le plus illustre est Kereçâçpa (*Yt.* IX, 10 [30])[1]; celle des *Fryâna,* dont le plus illustre est Yôishta (*Yt.* V, 81; XIII, 120).

Il faut y joindre quelques autres plus obscures et sur lesquelles on est moins renseigné : celle des *Çaêna* (*Yt.* XIII, 126), représentée par Utayuti Viṭ-kavi, fils de Zaghri, et par Frôhakafra, fils de Merezîshmya; peut-être celle des *Uçpaêshta Çaêna,* avec Tîrônakathwa; celles des *Kahrkana* et des *Pîdha,* avec Hufravâkhsh et Akayadha.

L'expression ברביתא, *vîçô-puthra,* rappelle naturellement l'emploi de l'hébreu בן בית, fils de maison, pour désigner l'homme d'origine libre (par opposition à l'expression יליד בית, enfanté à la maison, qui désigne l'esclave né sous le toit du maître, le *verna*). Malgré la spécialisation plus technique du terme zend, il n'est guère possible de séparer les deux expressions et d'admettre qu'elles se soient formées chacune indépendamment : il y a eu imitation d'un côté ou de l'autre. L'expression étant essentiellement sémitique, puisqu'on la retrouve en hébreu aussi bien qu'en araméen, et isolée en zend, sans analogue dans les langues sœurs, il faut admettre que c'est l'Iran qui a emprunté l'expression, probablement à la nomenclature assyrienne où il faudra la chercher.

ÇAOKEÑTA et ÇÔGAND (𐬯𐬀𐬊𐬐𐬆𐬧𐬙𐬀 et سوکند).

(*Soc. de Ling.* IV, 220.)

Le persan *çôgand* signifie « serment » : le zend *çaokeñta* doit avoir eu le même sens et le sens primitif doit avoir été « soufre ».

1. Dans la légende postérieure Zâli Zer et Rustem, gouverneurs presque indépendants du Seistan et subordonnés au roi par le seul lien féodal.

Le serment, dans le droit iranien, se prêtait devant l'eau (cf. les ὕδατα ὅρκια). Le *Vendidad*, IV, 54 (155), prévoit le cas où l'accusé ment à Mithra (le dieu de la bonne foi) devant l'eau, *çaokeñtavaiti zarenyavaiti vîthushavaiti*. M. Spiegel rend le premier terme par *siedende*, bouillante, le dérivant de la racine *çuc*; mais le suffixe *vaiti* indique un adjectif possessif : « possédant le *çaokeñta* »; et quant à ce dernier terme, M. Spiegel observe très justement qu'il rappelle étrangement le persan سوكند « serment » (*Commentaire*, I, 155); *zarenyavaiti* signifie « qui a de l'or, dorée »; *vîthushavaiti* semble signifier « douée de connaissance, qui connaît la vérité ».

Çaokeñtavaiti est rendu en pehlvi par un mot qui est, dans l'édition imprimée, [pehlvi], *hûkartômand*. « Ce mot, dit M. Spiegel, ne peut signifier que « mit Wohlgethanen begabt »; mais la forme est étonnante, car on attendrait [pehlvi] »; *kart* « fait » est, en effet, toujours écrit avec un [pehlvi], jamais avec un [pehlvi] : [pehlvi]; d'ailleurs, le sens résultant de la lecture *hûkartômand* ne donne rien de satisfaisant et n'éclaire pas le mot du texte, *çaokeñta*.

Les deux manuscrits de Parsis portent, non *hûkartômand*, mais *gôkartômand*; [pehlvi], et cette lecture ne leur est pas particulière, car c'est celle que Haug avait devant les yeux en traduisant le commentaire pehlvi du 4ᵉ fargard[1]. *Gôkart* étant le nom du *gaokerena*, c'est-à-dire du Haoma céleste, du Haoma blanc, Haug explique *gôkartômand* comme signifiant « qui contient du Haoma », par allusion aux gouttes de Haoma qui sont versées dans l'eau du serment. Mais le *gôkart*, étant haoma *céleste* et non terrestre, ne peut jouer un rôle dans les cérémonies terrestres, et la difficulté de concilier le texte avec la traduction pehlvie subsiste toujours, si bien que Haug est forcé de séparer *çaokeñtavaiti* de *gôkartômand* : il traduit le mot zend par « beneficial » : mais on attendrait alors *çaokavaiti* et le suffixe *eñta* reste inexplicable.

Mais *gôkart* n'est le nom du Haoma céleste chez les Parses que par une confusion avec **gôkarn* (*gaokerena*); le sens propre du mot est « soufre », c'est le persan گوگرد. Donc *çaokeñta-vaiti* signifie « contenant du گوگرد, du soufre », et *çaokeñta* signifie « soufre ». De cela deux confirmations :

1° Parmi les ingrédients contenus dans l'eau du serment

1. *Essays*, 2ᵉ édit., p. 322, n. 1.

se trouve de l'encens, *du soufre*, du jujube et un dânak d'or fondu[1].

2° *Çaokeñta*, comme *çaoka*, flamme, dérive de *çuc* «s'enflammer», et signifie littéralement «la matière inflammable»[2].

La conséquence serait, semble-t-il, que *çaokeñta* n'a plus rien à faire avec سوگند. Point. Prêter un serment se dit en persan سوگند خوردن, littéralement «manger le *çôgand*»; déférer le serment se dit سوگند دادن «donner le *çôgand*» : il est vrai que خوردن s'emploie souvent, avec un sens métaphorique, dans des expressions à sens passif: زخم‌خوَ «*avaler* des coups, être battu»; زيان خوَ «*avaler* du dommage, éprouver du dommage»; پشيمانى خوَ «*manger* du regret, se repentir» etc.; mais, dans toutes ces expressions, il y a une action infligée par un sujet sous-entendu, ce qui n'est pas le cas avec سوگند; l'expression سوگند خوَ ne ressemble donc qu'extérieurement à celles-ci, elle signifie littéralement «avaler le soufre», et c'est précisément à cause de cette ressemblance extérieure avec les expressions comme زيان خوَ, où خوردن a perdu son sens propre et est devenu verbe vide, que l'idée de serment, qui n'existait pas dans سوگند seul, mais dans l'expression composée سوگند خوردن, s'est concentrée tout entière sur le premier terme.

De même, سوگند دادن signifiera littéralement «présenter le soufre», et médiatement seulement «offrir le serment».

CINVAṬ-USHTÂNEM.

(*Soc. de Ling.* III, 59.)

Vend. XVIII, 5 (12). Yô çaêtê haurvãm taraçca khshapanem ayazemnô açrâvayô amarô everezyô açikhshô açâcayô *jayâi*

1. *Gr. Ravâet*, p. 101. اندکی بوی واندکی مایهٔ کوکرد وقدری چوب سنجد . . . ودانگ مایه زرآب.

2. De là le *çaokeñta gairi*, «la montagne enflammée, volcan» (*Nyây.* I, 8), peut-être «la montagne de soufre». — Quant au sens étymologique, cf. le nom anglais du soufre, *brimstone,* littéralement «pierre qui brûle» (anciennement *brun-stone; brun-* = *burn;* islandais *brennistein;* Skeat, *Etym. Dict.*).

cinvaṭ-ushtânem diwzhaṭ haca âthrava çaṅhaitê. « Celui qui dort la nuit entière, d'un bout à l'autre, sans dire le *Yaçna*, sans dire les cantiques [1], sans réciter les prières, et sans accomplir les cérémonies, sans étudier et sans enseigner . . . . . c'est à faux qu'il prend le titre d'Atharvan ».

Les trois mots que nous avons laissés sans traduction peuvent être entendus de deux façons différentes, selon que l'on reconnaît dans *cinvaṭ* le pont mythique de ce nom qui conduit les âmes de la terre au ciel, ou qu'on en fait un participe présent gouvernant ushtânem. *Ushtânêm* signifie *la vie* (pehlvi *jân* et *khayâ*); *jayâi* est le datif de *jaya*, ἅπαξ λεγόμενον, de sens incertain.

Haug, dans une première traduction [1], faisait de *cinvaṭ* le pont de ce nom, et de *cinvaṭ-ushtânem, une âme* (de pont) *Cinvaṭ*, c'est-à-dire « capable de passer le pont ». — A la même série, appartiennent la traduction d'Anquetil : « qui veut rendre purs et *dignes de passer le pont* ceux qui mènent une vie criminelle », et celle d'Aspendiârjî : *tathâ nêk cinvatpulno mârnâr* « et destructeur du bon pont Cinvaṭ » ou : « et destructeur du bien du pont Cinvaṭ » [2].

Mais *cinvaṭ* peut être un participe. Si l'on traduit d'après le sanscrit, on en fera un participe de *ci* (5ᵉ classe) : c'est ce que propose Rückert (Spiegel, *Comment.* I, 378) : indem er für's Leben den Bestand, Unterhalt *sammelt*.

Haug, revenant plus tard sur ce passage (*Essays*, 2ᵉ éd. 366) traduit : *and wishing for his mourning in life.* En effet, le pehlvi (manuscrit de l'East India Office) porte : [illegible] *acash ol shîvan kâmak pun khayâ*, « par suite de cela, il désire gémissement à son âme ». Autrement dit, *jaya* signifierait gémissement, et *cinvaṭ* renferme l'idée de désir. Dans ma traduction du *Vendidad*, j'ai traduit : with a longing for (everlasting) life, prenant *jaya* pour un dérivé de *ji*, vaincre, conquérir, faute de pouvoir expliquer la traduction *shîvan* : *shîvan* (voir l'article *shîn*) est le terme employé pour désigner les gémissements de l'âme repoussée du paradis et répond en général au zend *khshayô* : faut-il admettre un synonyme *jaya?* — Ou bien, *shî-*

1. *Das achtzehnte Capitel des Vendidad*, p. 5.

2. Cette traduction reproduit la glose pehlvie citée par Haug (*Essays on the Parsis*, 2ᵉ éd., p. 366, n. 4) : *makhîtûnêḍ nadûkîh-i Cinvaḍ pûhal*, « destroy the benefit of the Cinvat bridge ».

van n'est-il qu'une glose, laissant par suite indécis le sens propre de *jaya,* qui, par l'intermédiaire de la glose *makhîtûnît,* se rejoindrait à *jiṭ,* qui frappe *(zatâr)*? Le sens littéral serait : « désirant destruction à son âme ». Je laisse la question de *jaya,* je veux seulement justifier le sens prêté par la tradition pehlvie au mot *cinvaṭ.*

Quant à la forme, *cinvaṭ-ushtânem* est un de ces composés si fréquents dans les Védas et en zend, où le déterminé est un participe présent et, contrairement à la règle générale, est placé en tête du composé. Quand le premier terme de pareils composés offre difficulté, la première chose à faire est de chercher si l'on ne retrouve pas le même composé sous forme ordinaire, le participe étant remplacé par une forme nominale. Il suffit d'ouvrir l'excellent lexique de M. Justi au mot *ushtânem* pour trouver immédiatement le composé *ushtânô-cina.* Le mot se trouve *Yt.* XIX, 48 : aṭ âtarsh zaçta paiti apa géurvayaṭ frakhshni *ushtânô-cinahya* yatha azhish biwivâo âoṅha : « alors Atar retira les deux mains, sous l'empire de *l'amour de la vie,* tant Azhis était effrayant ». — D'une part, la valeur donnée par la traduction pehlvie à *cinvaṭ* et transportée ici à *cina* donne un sens concordant avec le contexte : d'autre part, *ushtânô-cina,* étant la contre-épreuve de *cinvaṭ-ushtânem,* condamne définitivement toute tentative de jeter sur ce dernier le pont Cinvaṭ.

Deuxième contre-épreuve, par résolution du composé : *Y.* XIII, 3 [13] *nôiṭ ushtanâhê cinmanî,* « ni par amour pour la vie ». Le pehlvi rend *cinman* par *dûsharm,* « plaisir », la traduction sanscrite par *vallabhatâ,* « qualité d'être aimé ».

Les formes recueillies jusqu'ici, *cinvaṭ, cina, cinman,* nous donnent une racine *cin.* La voici encore, avec suffixe *-aṅh* (-as), dans *shaêtô-cinaṅh, nâiri-cinaṅh, mãthrô-cinaṅh,* que le pehlvi traduit *khvâçtak, nâirîk, khrat kâmakîh râi* (par désir de l'argent, d'une femme, de l'instruction; *Vend.* IV, 44 [119]); donc *cinaṅh* signifie désir; et *cin* signifie désirer.

A cette conclusion tirée des seuls textes zends, peut-on ajouter l'appui de la grammaire comparée? Oui. Le zend *cinaṅh* a son équivalent exact dans le védique *canas.* La seule différence de forme est dans l'affaiblissement de l'*a* primitif en *i* devant *n,* comme dans l'indéfini *cina* en regard du sanscrit *cana* (*kathacina* en regard de *katham cana*); *min-u,* « collier de

perles », en regard du sanscrit *maṇ-i*, etc.[1] Quant au sens, il y a identité. L'emploi du mot est seulement plus restreint en sanscrit; il n'entre que dans la locution *cano dhâ* « prendre plaisir », construite, soit avec le locatif, — la construction étant littérale (*ukthe dadhase canas RV.* VIII, 32, 6, tu prends plaisir à mon hymne); soit avec l'accusatif, *cano dhâ* ne formant plus qu'un verbe (sa nas stomân cano dhât, VII, 38, 3[2]); la preuve que l'emploi du mot et de la racine était autrefois plus large est donnée par le dénominatif *canasy*, agréer, et par l'adjectif *canishṭha*, très agréable; d'un ancien verbe *can* reste une forme d'aoriste *canishṭam*[3].

Le zend, comme on l'a vu, fait un emploi plus large du mot. Aux exemples déjà cités, ajoutons *tãthrôcina* (*tãthrôcina*, yathâ tâyush, *Vd.* XIII, 47 [143] : aimant les ténèbres comme un voleur; phl. *târîk kâmak* cigûn dûz[d]) et *haomacina*. Ce dernier mot est plus douteux; il se trouve dans la formule suivante : mãthra çpeñta daêna mazdayaçna *haomacinem* yazamaidê (*Yt.* XVIII, 8). M. Spiegel traduit : « Den mãthraçpeñta, das mazdayaçnische Gesetz, *den Sammler des Haoma,* preisen wir ». Il considère donc *cina* comme venant de *ci*, rassembler : mais une glose d'un manuscrit rapproche de ce mot les mots cités plus haut *shaêtôcinaṅh nâiricinaṅh*, etc.[4] où la tradition traduit *cinaṅh* par « désir » (kâmak) : donc la tradition trouve la même idée dans *haomacina*, et non l'idée de recueillir[5].

Or, les deux termes de ce composé se trouvent rapprochés dans les formules védiques comme *cano* dadhisva . . . *somam* (X, 116, 8); si *haomacina* était sanscrit, on le définirait en style de commentaire *yas some cano dadhâti, sa.* Mais, si le mot en lui-même n'offre point de difficulté, il n'en est pas de même

1. *a* devient *e* devant les nasales, puis *e* descend à *i* (Justi, *Manuel,* p. 361, § 37, 1).

2. Le zend a l'équivalent de cette expression, *Yt.* X, 32 : *hãm hîsh zaothrâo cinmainê barañuha* : reçois ces libations à plaisir (agrée les). — Il n'est point jusqu'à ce mot *cinman* que n'ait poursuivi le pont Cinvaṭ; Windischmann (dans son *Mithra*) traduit : trage sie hin zum Sammelorte (Cinvaṭ) : porte les au lieu de la réunion, le Cinvaṭ.

3. Voir le lexique védique de Grassmann, s. v.

4. Ed. Westergaard, p. 275, § 8, n. 4.

5. Anquetil traduit : la loi du Mazdéïesnan, *pur de pensée.* Ici, comme souvent, la traduction d'Anquetil, si bizarre qu'elle paraisse, s'explique par la lecture de son manuscrit, qui porte *haomatanem* (Ed. Westergaard, l. c.).

dans la place qu'il occupe : les deux termes précédemment invoqués sont des abstraits (la Parole sainte et la Loi), *haomacina* est concret *(celui qui aime le haoma)*; l'unité de la formule est brisée et l'on ne voit point quel être désigne cette épithète, car elle ne peut guère se rapporter au mot précédent *daêna*. Peut-être faut-il prendre le mot pour un neutre abstrait : comme l'emploi de *can* est infiniment plus étendu et plus libre en zend qu'en sanscrit et que le sens exclusif des Védas ne fait pas forcément loi pour l'Avesta, *haomacina* peut aussi bien désigner celui qui a plaisir *à offrir* le soma, que celui qui a plaisir *à le recevoir* : on comprend dès lors que la formule en question après avoir invoqué la loi Mazdayaçnienne, invoque *le plaisir au soma*, c.-à-d. la ferveur qui se plaît à l'offrir, la piété qui pratique.

Reste à déterminer, si possible, le rapport de *can* à la forme ordinaire *kam*.

A côté de *kam*, paraît aussi en sanscrit la forme *kan* :

Kam a donné en zend : *cagemâ (?)*, forme redoublée, traduite *kâmak maçîhâ* « avec grandeur d'amour » (*Y.* XXXVIII, 9);

Kan a donné : *cakana*, il a aimé (*Yt.* XXII, 11, 12); *câkhnaré*, « ils ont aimé » (*Yt.* XLIII, 13).

De *kan* est sorti dans la période indo-iranienne le substantif *kanyâ*, jeune fille, zend *kainika*, qui sans doute signifiait primitivement aimable; de là le sanscrit *kanishṭha*, mignon, très petit.

La coexistence de *kam* et de *kan* prouve que la consonne finale n'est pas radicale, mais pur déterminatif de racine : ceci conduit à une forme *kâ, ka*, aimer, attestée en sanscrit : par le parfait moyen *âcake* (cf. *mame* de *mâ*, *tate* de *tâ*); par le participe moyen parfait *cakâna*; par l'intensif *câkantu*, etc. (V. Grassmann, s. *kâ*); par l'adjectif *kâti*, désireux; en zend :

1° par le présent *ka-yâ*, traduit comme une 3° personne, *bôyêhûmît, samîhate* (*Yt.* XXIII, 6);

2° par le participe parfait *cagvâo*, pour **cakvâo*, comme *cagemâ* pour *cakemâ* : *rafedhrâi cagvâo*, désirant réjouir (*râmînam kâmak; Yt.* XLV, 2); datif *cakushê* (à celui qui aime, *Yt.* XIII, 24);

3° par le participe passé *kâta*, aimé : *khratukâta*, aimé de la

1. *Yt.* XLVI, 4 : mais non point *kâoṅhâmaidê* qui signifie « nous révélons » (*pâitâkînam; Yt.* XXIV, 22). D'une forme **kâti*, désir, identique au sanscrit *kâti*, dérive le persan كاز (avidity, greediness; Johnson).

sagesse (*Yt.* XIII, 16) ou peut-être « qui aime la sagesse, *khratu-cinaṅh* ».

4° par le substantif *kâ-tha*, désir[1]. C'est de cette forme *kâ* que vient le substantif sanscrit et zend *kâ-ma*, amour, d'où le dénominatif *kam*; d'un substantif **kâ-na* dérive l'autre dénominatif *kan*.

Mais *can*, de son côté, suppose une forme *câ* : elle est restée dans le sanscrit *câ-ru*, aimable, beau; cf. pour la formation *bhî-ru* (craintif), de *bhî*; *câru* dans la langue védique est surtout employé en parlant du soma (*cârus pîtaye*) et du sacrifice, comme son parent *canas*[1]; *câ* se retrouve encore dans *câ-yu* : les dieux sont dits *yajñeshu câyavas*, III, 24, 4. c.-à-d. se plaisant au sacrifice; c'est l'équivalent de *imam yajñam cano dhâs* (VI, 10, 6).

C indo-iranien vient d'un primitif *Kr*[2]. Posons donc : can = *kvan, câ = *kvâ. L'on voit immédiatement que ces formes *kvan* et *kvā* expliquent à la fois et *can câ* et *kan kâ*, celles-ci dérivées par chute de *r*.

Résumons:

	Kva	
*Kvam	Kvâ	*Kvan
	1° câ (sscr.)	1° can (sscr.)
	câru (sscr.)	canas (sscr.)
	câyu (sscr.)	canasy (sscr.)
		-cinaṅh (zend)
		cinman (zend)
		cinvaṭ (zend)
		-cina (zend)
2° kam (indo-iran.)	2° kâ (indo-iran.)	2° kan (indo-iran.)
kâma (sscr. z.)	kâyamâna (sscr.)	kanyâ
	kâti (sscr.)	kanishṭha (sscr.)
	kâtha (zend).	

1. A *cano dhâ*, *canasy* répond *câru kar* (*kṛtam* no yajñam *cârum*, agréez tous deux notre sacrifice, VII, 84, 3).

2. V. L. Havet : Les deux *k* ario-européens, dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, II, 261.

DAITIKA, AIDYU[1].

Daitikanãmca[2] *aidyunãm* hyaṭ urunô yazamaidê (*Yç.* XXXIX, 4; *Yt.* XIII, 154) : « Nous honorons les âmes des *daidika,* des *aidyu* ».

Nériosengh traduit : *pañkticâriṇâm açvacâriṇâm,* ceux qui vont en bande, ceux qui vont à cheval. De là, la traduction généralement adoptée aujourd'hui, même par les Parses : « les piétons et les cavaliers » (*pâũpiyâdô, açvâr;* Aspendiârjî).

Cette classification étrange des âmes en âmes de piétons et de cavaliers (la classification ordinaire repose sur celle des castes : prêtres, guerriers, laboureurs) ne tient pas devant le sens d'autres passages où se retrouve *daitika* (*Yt.* XIII, 74), et qui est une invocation aux âmes des bestiaux *(paçukanãm),* des *daitika,* des bêtes aquatiques *(upâpanãm),* de celles qui vivent sous terre *(upaçmanãm*[3]*),* des oiseaux *(fraptarejâtãm),* des animaux de course rapide *(ravaçcarâtãm),* des animaux de pâture *(cañrañhâcãm).* Il est clair que *daitika* désigne une espèce d'animaux. Les cinq classes qui suivent sont les cinq embranchements reconnus par la zoologie parsie, les cinq divisions du règne animal, du *gaush pañcôhya,* représentées par le *karmâhî,* l'hermine, l'oiseau *karshipta,* le lièvre et la chèvre (*Commentaire pehlvi du Vispêred,* I, 1 sq.) : *paçuka* et *daitika* doivent donc représenter un autre principe de classification : le premier terme désigne les bestiaux, les animaux domestiques : il est probable que le second terme désigne les animaux sauvages, et par suite que dans la formule *daitika aidyu, aidyu* est un équivalent de *paçuka.* Ces deux inductions sont vérifiées et par la tradition et par le témoignage du persan.

1° *daitika* désigne les animaux sauvages : car, d'une part, la traduction de Nériosengh *pañkticârin,* « qui va en bande », qui n'a point de sens si *aidyu* signifie piéton, prend un sens tout naturel dans la traduction « bête sauvage » ;

d'autre part, *daitika* renvoie à un primitif **daiti* **dati,* qui en persan donnerait دد, *dad;* or, le persan دد signifie précisément « bête sauvage ».

1. Cf. vol. I, p. 65.

2. Lecture de Westergaard (XXXIX, 2) : l'on trouve aussi *daidikanãm* et *daidhikanãm.*

3. *upaçma* de **upa-zema* (non de *upa-açman*), comme *khraozhduçma, vareduçma, niçma* de **khraozhdva-zema,* **varedva-zema,* **ni-zema.*

2° *aidyu* désigne les animaux domestiques : car, d'une part, il alterne avec *paçuka*, comme on l'a vu; d'autre part, il s'oppose à *daitika*, qui est l'animal sauvage; enfin, le persan, pour désigner l'ensemble des animaux, a l'expression دد و دام, *dad u dâm* [1], « animaux sauvages et animaux domestiques »; dans l'énumération *daitika aidyu*, *aidyu* répond à دام.

Quant à la traduction de Nériosengh, *açvacâriu*, qui va à cheval, elle repose uniquement sur une fausse lecture du pehlvi : le pehlvi a سىرلىس, *ayyârân*, amis, auxiliaires; Nériosengh a lu comme s'il y avait سىرىلس, *açvârân*, cavaliers.

Le sens propre de *aidyu* est donc « celui qui aide »; il a ce sens dans l'expression *aidyûsh vâçtryéñg* (*Yt*. XL, 3 [8]), auxiliaires dans l'œuvre.

DIWZHA.

(*Soc. de Ling.* III, 65.)

Diwzhaṭ haca athrava çañhaitê : c'est à faux qu'il prend le titre d'Atharvan (*Vendidad*, XVIII, 5 [12]).

Diwzhaṭ haca est traduit en pehlvi *min frêfishn* « par tromperie ». *Diwzhaṭ* suppose un thème *diwzha* et par suite une racine *diwzh*. « *Diwzh*, dit M. Spiegel (*Comment*. I, 376), est un élargissement par sifflante de *diw*, tromper, qui a donné *daêwish*, tromperie (*Vd*. II, 82); *diwzh* est à *diw*, comme *tafç* est à *tap*, comme *qafç* à *qap*, comme *vakhsh* à *vac* ». A cette même racine, M. Justi ramène les formes *daêvaiñti* (*Yt*. X, 43) et *divamnem* (*Yç*. XXXI, 20).

Il est permis cependant de douter de la réalité de cette racine. Où M. Justi lit *daêvaiñti*, Westergaard lit *davayauti*, ce qui nous ramène au sanscrit *dabh*, zend *daw*, *dab*, *dav*. Pour *divamnem*, les variantes (ed. Spiegel) portent *devamanem*, *devamnem*, *divamnem*, *daivamanem*, *daêvamanem*; les deux premières leçons, qui expliquent les trois dernières, nous ramènent à la racine *daw* = *dab*, avec affaiblissement de *a* en *e*; cf. debnaotâ

1. دام vient soit de *dam* domare; soit mieux de *dama* (z. *déma*), maison, cf. le mot *domestique* : *dâm* serait un adjectif **dâma* ou **dâmin*.

*dabh-no-tar. *Yaçna* XXXII, 5. Reste *daêwish* : la leçon *daivis* adoptée par M. Justi et par M. Westergaard nous ramène encore à *daw,* sanscrit *dabh*[1]. Si à présent nous passons à *diwzha,* le sanscrit nous présente sans effort la forme première : *diwzh* = sscr. *dips,* désidératif de *dabh* (*ps* sscr. = *fsh* zend; cf. *drapsa* = zend *drafsha; f-sh* s'est ensuite affaibli en *wzh,* cf. *ghzhan* de **khshan*). *Diwzha* est donc au zend *dab,* ce que le sanscrit *bhixâ* est à *bhaj, çixâ* à *çak;* il signifie « désir de tromper ».

Le zend présente encore ce désidératif sous la forme verbale : nôiṭ *diwzhaidyâi* ahurô (*Y.* XLIV, 4 = sscr. ned *dipsadhyai* asurah) « que l'on ne cherche pas à tromper Ahura ».

Le zend *dvafsha* signifie trompeur, *dvafshaṅh,* tromperie. *Dvafsha* suppose une forme antérieure **dvap-sa,* et il devient naturel de rapprocher **dvap-sa* de *dab* (Spiegel, *Comment.* II, 353) et par suite de poser *dvafsha* = **dvab-sa.* Mais quel est le rapport de *dab* à *dvab?* M. Spiegel voit dans *dvab* un élargissement (intérieur) de *dab.* Il est plus conforme aux habitudes de la phonétique arienne de voir au contraire dans *dabh* une réduction de *dvabh* (cf. kan kâ kam dérivés de *kvan *kvā *kvam; v. s. page 148[2]). Or, si l'on suppose que dans *dabh, *dvabh,* la consonne initiale est la réduction d'une aspirée primitive *(dhabh, dhvabh), dhvabh* trouvera son équivalent parfait dans le grec τύφ-ω, brûler avec fumée, τῦφος, fumée, τυφ-λό-ς, aveugle (proprement, qui a de la fumée devant les yeux). Τύφω nous conserverait donc le sens primitif et matériel du zend *dvaf-shaṅh;* tromper, c'est aveugler, jeter de la poudre aux yeux. L'on est conduit par là à transporter le sens de τύφ-ω *dhvabh, à *dabh,* ce qui nous explique l'origine de l'épithète védique *adâbhya,* donnée aux dieux de lumière, devenus dieux de vérité, ces dieux que nulle fumée n'aveugle et dont rien n'obscurcit le regard. De là l'emploi fréquent de *adabdha* avec *çucis* (éclat), *jyotis* (lumière), *caxus* (œil) :

Ud u tyac caxur mahi Mitrayor â*n*
Eti priyam Varuṇayor adabdham, VI, 51, 1.

1. M. Benfey (*Annonces savantes de Göttingen,* 1853, p. 71) lit *daêvis,* où il reconnaît le sanscrit *dev* et qu'il traduit : *gémissement.* Mais le pehlvi donne *frêftâr.*

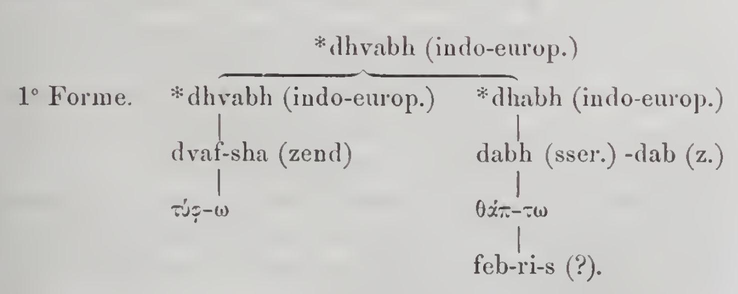
2. Cf. encore *çvânta çânta* (*Diction. de St-Pétersb.* s. *çvânta*); et *shash* en regard du z. *khshvash, kship* en regard du zend *khshvip.*

« Il se lève, il approche, ce grand, ce doux regard de Mitra-Varuṇa, que rien n'aveugle (ἄ-τυφλον ὄμμα) ». Tel le regard d'Agni (X, 118, 7) et des Âdityas.

De même l'Avesta donne le titre de *adhaoya* (= *adabhya) au dieu Mithra, qui certes y a droit, puisqu'il a dix mille regards, dix mille espions, puisqu'il voit tout, et qu'Ahura lui a bâti une demeure sur cette montagne resplendissante où n'arrivent ni nuit, ni ténèbres, ni vent froid, ni vent chaud, ni maladie aux mille morts, ni souillure créée des daêvas, ni nuée (*Yt.* X, 50).

Donc, la racine indo-européenne **dhabh*, **dhvabh* signifiait « brûler avec fumée » ; *dhvabh* a gardé ce sens dans τύφ-ω et a développé un sens moral dans le zend *dvaf-sha*. **Dhabh* a pris le sens moral dans le sanscrit et le zend ; il s'est réduit au sens simple de brûler dans le grec θάπ-τω [1] (plus tard ensevelir), sens dont le sanscrit n'est pas sans offrir des traces ; par exemple : tvam puro navatim *dambhayo* nava « c'est toi qui as consumé (?) les 99 forteresses de Çambara » (1, 54, 6) : c'est la flamme qui est l'arme de destruction du dieu, c'est d'une décharge de la foudre qu'il a détruit le Dānava (vajrasya prabhṛtau *dadâbha* V, 32, 7) : le *Bhaṭṭikâvya* donne à *dabh* le sens de brûler (Westergaard, *Radices*, s. v.).

Quel est le rapport de ces formes **dhvabh dabh* à *dhû* et à *dhvan*? Faut-il admettre une série *dhû* **dhvâ*, d'où : d'une part : *dhva-n* (cf. mâ man) ; d'autre part : *dhvabh* (cf. stu stubh, stha stambh)? L'examen de cette question nous entraînerait trop loin des limites de cette étude, dont voici les conclusions :



1. Le rapprochement de *dabh*, θάπτω a déjà été proposé par M. Kuhn (*Journal*, II, 467). Faut-il rattacher à cette même racine *dhabh* le latin *feb-ri-s* que l'on ne fait pas sortir de *ferveo* sans mettre quelque peu la phonétique à la torture.

2° Sens. brûler avec fumée.

brûler — aveugler
| tromper.

FURÛD, فرود.

(*Soc. de Ling.* III, 310.)

Préposition persane signifiant *en bas; furûd âmadan,* فرود آمدن, « descendre ». La voyelle *û,* parsi *ô (frôṭ),* suppose une diphthongue zende *ao;* le *d* final suppose un *t* zend final ou suivi d'une voyelle tombée en persan; *furûd* doit donc dériver d'une forme *fraot-* : mais *fr* zend suppose un primitif *pr* et *ao* zend est soit le guṇa de *u,* soit la contraction de *ava;* cette dernière hypothèse renvoie à un thème *pravat-;* le persan *furûd* peut donc être pour la forme le védique *pravatâ.*

Il peut aussi l'être par le sens : *pravat* signifie « penchant, pente » et l'instrumental *pravatâ,* employé avec les verbes de mouvement, marque *descente : âpo na pravatâ yatîs* (VIII, 6, 34; 13, 8; IX, 24, 2) « comme des eaux qui descendent »; ce vers pourrait se calquer en persan : *(cûn) âbi furûd âyanda,* چون آب فرود آينده.

Inversement, un indo-iranien *pravatâ* ne pourait donner en zend que **fraotâ,* et en persan *furûd.*

Peut-être ce thème *pravat,* zend *fraot-,* se trouve-t-il représenté dans l'Avesta même dans vâtô vâoñti *dunmô frîtô,* si l'on considère la variante *dunma-fraotô* (*Yt.* XIII, 14) : « les vents soufflent descendant en brouillards »; le pluriel *(vâoñti, -fraotâ)* est amené par l'analogie des deux développements parallèles qui précèdent : *âpô taceñti, uzukhshyêiñti urvarâo.*

M. Spiegel compare à *furûd* le zend *pâreñtare* (*Einleitung,* II, 419); mais *pareñtare* ne signifie point « dessous », mais « au delà » *(*pâram-tara),* et, quant à la forme, il eût donné **pârandar,* comme *añtare* a donné *andar.*

JÂDAÑGÔÎ.

Voici un terme qui joue un grand rôle dans le Parsisme et qui n'a pas été suffisamment compris, bien qu'Anquetil il y a plus d'un siècle en ait déjà donné le sens : mais Anquetil n'existe plus pour les savants d'aujourd'hui. Quand l'on célèbre un banquet religieux, un *Djaschné,* dit Anquetil, « la loi ordonne aux riches d'envoyer aux pauvres quelque chose de ce qui a été préparé pour le festin, et même de leur donner de l'argent, pour célébrer dignement les *Gâhanbars;* ou bien on fait pour cela chez les riches des quêtes appelées *Djademgoï :* cette action est très méritoire[1], soit qu'on la fasse pour les autres ou pour soi-même » (*Zend-Avesta,* II, 576).

Ce renseignement nous donne le sens précis d'un nombre considérable de passages de la littérature parsie qui nous parlent du *jâdañgô* et de la *jâdañgôî,* celle-ci étant la quête, l'autre celui qui la fait.

Minokhired XV, 20 : le bon roi est celui qui fait aux pauvres *ayârmandî u jâdañgôî*[2]; Nériosengh traduit : « *sâhâyyamattâm yâcakatramca,* secours et prière de charité » : il fait *ayârmandî* en secourant le pauvre de son argent, il fait *jâdañgôî* en demandant aux riches pour lui.

Ibid. XXXIII, 11 : le mauvais maître est celui qui n'est point *ayâr* ni *jâdañgô* pour ses serviteurs; « no *sahâyî* naca *yâcanâkaras* » : il ne les secourt point de son bien et ne demande pas aux riches pour eux.

1. Les charités que l'on fait ainsi faire aux riches sont comptées par Dieu comme aussi méritoires que si on les avait faites à ses propres frais. *Sadder,* XXII (texte du Supplément Persan, n. 46):

در بیست و دوم اینکه جادنکوی کردن مانند است که کسی یزشن
یزدان میکند پس واجب بود که پیوسته بجهت موبدان ودستوران
وار زانیان جادنکوی کنند چه در زند هادخت کوید که هر کسی که
جادنکویی کند واز بهر ایشان چیزی از مردم فراز کند کیرد وبا ایشان
رساند بی خیانت چنان باشد که از مال خویشتن بدو داده بود واورا
نیز هم چندان کرفه حساب کنند

2. Dans l'Ahu vairya, les mots *yim dregubyô dadhaṭ vâçṭârem,* « le pouvoir qu'Ormazd a donné au roi pour aider le pauvre » sont rendus en pehlvi : *ô daryôshân* yahbûnt çirâyishn parvarishn âighshân *ayyârômandîh jâtakgôbîh* (rétabli d'après *Yç.* XXVII, 7), *obdûnand* (*Vend.* VIII, 19 [49]).

Ardâ Vîrâf, XV, 18 : Ardâ Vîrâf voit au paradis, sur des trônes d'or, les âmes amicales des «*jâtangôbân va âshtîh-bavîhûnân*, des *jâdañgô*[1] et de ceux qui cherchaient à faire la paix». L'analyse de l'*Ardâ-Vîrâf*, donnée dans le Dâbistân, contient ici une définition du Jâdañgô d'accord avec celle d'Anquetil, quoique plus large : «By Jádóngóis is meant one who solicits money from the wealthy to promote the way of the Lord, and who expends it on noble foundations and holy indigent persons» (I, 293, de la traduction anglaise).

Dans un passage du *Minokhired* (II, 69), l'expression *jâdañgô* est considérée comme équivalente de *oçtiã gaveshnî*, «l'action d'exprimer le désir (pour un autre; *sâbhiprâya-bhâsha*), l'intercession (میانجی کری). Dans l'*Aogemaidê* (§ 10), il est dit que l'Amshaspand Bahman est *jâdangô* pour l'âme du mort : le sanscrit traduit *parijñâyaka*, «celui qui fait connaître», apparemment «celui qui parle pour le suppliant, qui plaide sa cause».

Quel est le sens étymologique de *jâdañgô?* M. West (*Ardâ Vîrâf*, Lexique, 180), considère *jâdañgô* comme une fausse lecture des Parses et lit le pehlvi [pehlvi], *dâtôgûb*, qu'il traduit *speaking justice, pronouncing the law, arbitrating, mediating;* M. West a sans doute été amené à proposer cette lecture et ce sens par le voisinage de *âshtîh bavîhûnân* : mais les emplois du Minokhired et la tradition concordante empêchent de faire de [pehlvi] une sorte de synonyme de [pehlvi], *dâtôbar*. De plus, *jâdañgôî* n'est pas une *lecture* plus ou moins autorisée des Parses; c'est un *mot* courant de leur langue : dans ces circonstances il n'est pas possible de récuser le mot, et nous sommes forcés de lire *jâtan-gôb*, «celui qui dit le *jâtan*». Qu'est-ce que *jâtan?* *j* peut être soit un *y*, soit un *j* primitif et l'on pourrait songer à un zend **jâdana*, supplication, de *jad*, demander une faveur, un don : mais il faudrait admettre pour cela à la fois une représentation anomale de *d* médial par [pehlvi] pehlvi[1] et la persistance anomale de *d* primitif en persan; de plus *j* initial primitif est rendu normalement par *z* en persan (vol. I, p. 56). Il ne reste donc qu'un primitif en **yât- : yâṭ* est en zend un verbe de mouvement; le feu est appelé *yaêtushtema*, ce qui est traduit *matârtûm, samâgantṛtama* «celui qui vient le mieux au secours» :

1. On a précisément la contre-épreuve dans le zend *jaidhyêmi*, je demande, rendu par کسم *zâyam* (Y. I, 19 [64]).

**yâtana-gauba* serait « celui qui fait l'appel (?) ». Mais outre qu'il y a là double hypothèse — créer un mot **yâtana* et lui prêter le sens d'« appel » — il est très douteux que le *ñ* de *jâdañgô* représente un suffixe formatif : *jâdangô* n'est que la forme moderne ; une forme plus ancienne, disparue du parsi, est *jâtak-gôbîh*, ce qui renvoie à un primitif perse **yâta-gauba*. Or *yâta* paraît plusieurs fois dans l'Avesta ; dans le *Vendidad* XIX, 20 (97) il est traduit *bahr* « part » ; dans l'*Afrigan* I, 11, il est traduit *dânakala* « part de dons » ; dans le *Vendidad* XX, 1 (4) paraît un adjectif *yâtamanṭ* qui est traduit *bahrômand* et glosé *tuvânîk* « riche ». Dans le premier passage du *Vendidad*, il est dit que l'âme du mort au pont Cinvaṭ va réclamer (paiti jaidhyêiñti) son *yâtem gaêthanâm*, c.-à-d., dit la traduction « la part de biens terrestres (bahri gêhân) qu'elle a donnée ici bas (dâtem aççtvaiti añhvô) ». Il est clair que nous avons ici une allusion au *jâdañgô*. Le *jâdañgô*, le *jâtak-gôb* est donc littéralement « celui qui dit la part », soit que cela ait signifié d'abord « celui qui fixe la part contributive » ou mieux « celui qui dit, qui pêche de donner part ». Le sens d'intercesseur se développa de là plus tard quand le sens premier fut obscurci.

L'Avesta contient d'autres allusions encore au *jâdañgôî*, mais conçues en d'autres termes. Ainsi, entre autres, *vañta-bereti* (*Yt.* LXI, 1 [LXII, 1]) est traduit *ayyâr-barishnîh* « action de porter secours » et glosé : *pun hamak râç ayyârîh jâtak-gôbîh kartan* « faire *jâdañgô* avec toute sorte de secours » ; au § 20 du même chapitre (West. 7), il est simplement glosé *jâdañgô*.

KAHRKATÂÇ.

(*Soc. de Ling.* III, 71.)

Le coq est un saint animal. C'est lui qui, chaque jour, à l'approche de la divine aurore, lève la voix pour appeler les Mazdayaçniens à leurs devoirs religieux et chasser loin d'eux le daêva du sommeil, Bûshyãçta aux longues mains. Aussi Ahura Mazda le tient-il en particulière estime et l'Ized Çraosha se donne

lui-même la peine de l'éveiller pour l'accomplissement de son ministère (*Vendidad* XI, 51 sq.). Malheureusement, il y a partout de mauvaises langues, et le pieux oiseau n'échappe pas aux quolibets des daêvayaçniens : *mereghô yô parôdarsh nãma yim mashyâka avi dushvacañhô kahrkatâç nãma aojaiti* : l'oiseau nommé Parôdarsh[1], que les mauvaises langues appellent *kahrkatâç.* »

M. Spiegel voit dans ce nom *une onomatopée poétique* et Haug traduit : l'oiseau Parodars que les mauvaises langues appellent *kikiriki* (den die übel redenden Menschen kikiriki benennen)[2] ».

Le pehlvi traduit ولو qui est évidemment le persan *kark* کرک, poule, et la première partie du nom zend *kahrkatâç.* Qu'est ce que *tâç?*

Il y a un mot védique qui rappelle singulièrement *kahrkatâç* : c'est le mot *kṛkadâçu.* Il ne se trouve qu'une fois (I, 29, 7) : « *jambhaya kṛkadâçvàm:* ô Indra, anéantis le *kṛkadâçu.* » M. Roth et Grassmann voient dans ce mot le nom d'un démon; de même Sâyaṇa; mais il est clair que le commentateur n'en sait pas plus que nous sur le compte du *kṛkadâçu* et qu'il traduit au juger. Benfey en fait un composé de *kṛka* (auquel, dit-il, on donne le sens de larynx, mais qui peut signifier aussi *nuque,* d'après l'analogie de *kṛkâta,* articulation du cou, *kṛkâtaka,* nuque), et de *dãç,* mordre; *kṛkadâçu* serait celui qui mord par derrière, *backbiting,* le calomniateur.

Trouver un sens à un mot inconnu est une chose très facile et très difficile, parce que toute vérification est à peu près impossible. Mais, dans l'espèce, si le mot est inconnu, il n'est pas isolé et en le reportant dans son contexte, peut-être ses voisins nous donneront-ils des renseignements sur son compte :

Ni shvâpayâ mithûdṛçâ sastâm abudhyamâne
sasantu tyâ arâtayo bodhantu çûra râtayas
sam indra gardabham mṛṇa nuvantam pâpayâmuyâ
patâti kuṇḍrinâcyâ dûram vâto vanâd adhi
sarvam parikroçam jahi jambhaya kṛkadâçvam.

1. Celui qui voit l'aurore avant tous les autres (Haug, *Das achtzehnte Capitel des Vendidad,* p. 7, note 14). Comparer le nom hébreu du coq, שכוי, l'intelligent : le rituel hébreu remercie Dieu d'avoir donné au coq l'intelligence de distinguer le jour de la nuit. Voir notre *Fragment d'un Commentaire sur le Vendidad,* ch. XVIII.

2. Haug, l. c. p. 8.

« Endors les deux chiens de la Mort : qu'ils dorment sans réveil !

« Dorment les ennemis ! Que les amis veillent, ô dieu puissant !

« Frappe, ô Indra, l'âne qui brait de si vilaine voix ;

« Que le vent, de course oblique, aille fondre loin, bien loin de la forêt !

« Frappe tout ce qui hurle autour de moi *(parikroçam)*, casse les os au *kṛkadâçu!*[1] »

La suite des idées est claire. Le poète a sommeil, il veut dormir en paix, il demande à Indra de faire taire tout ce qui trouble les dormeurs, l'âne qui brait, le vent qui remue la forêt, le *kṛkadâçu*. Si le *kṛkadâçu* védique rappelle par son nom le *kahrkatâç* zend, le sens que ce dernier lui prête cadre, autant que possible, avec le contexte : la fable de la Vieille femme et des Deux Servantes prouve que les gens amis du sommeil n'ont pas grande tendresse pour le coq. Le *kṛkadâçu* est comme le coq un personnage bruyant, méritant d'être cité parmi les *parikroça*, et se livrant précisément à l'acte exprimé par ce verbe *kruç* « clamare », qui a donné son nom au coq en persan moderne, *khurûç* خروس.

Phonétiquement, le rapprochement de *kahrkatâç* et de *kṛkadâçu* offre une difficulté assez grave ; je ne parle pas de la différence de *ahr* à *ṛ*, *ahr* (c.-à-d. *ar*) étant l'équivalent de *ṛ* : je veux parler de la différence des consonnes, *t* dans l'un, *d* dans l'autre, l'un se ramenant à un type **karkadâçu*, l'autre à un type **karkatâçu* (?).

Je crois que le type primitif est **karkadâçu* et que le mot zend en est une corruption, hypothèse facile à admettre dans des mots de cette nature, et corroborée par le morceau suivant, parallèle au passage du *Vendidad* résumé au commencement de cet article :

« Aêshô mereghô yô parôdarsh, aêshô mereghô yô karetô-dãçush âthrô vâcem çurunaoiti (*Yt.* XXII, 41)[1] :

« Cet oiseau *parôdarsh*, cet oiseau *karetô-dãçush*, entend la voix d'Âtar[2] ».

Il est bien difficile de ne pas rapprocher ce nom de l'oiseau Parôdarsh de son autre nom, *kahrkatâç*. Il existe un mot zend *kareta* signifiant « couteau » et M. Justi traduit « mit Messern verwundend » (qui blesse avec des couteaux), entendant sans

1. Ed. Westergaard, p. 300, § 41.

2. Qui appelle l'homme à son secours contre les attaques d'Âzi.

doute « dont la voix est aigue comme un couteau ». Mais c'est là une dénomination bien étrange et il est d'ailleurs à remarquer que le nom de *karetô-dãçush* n'est pas donné, ainsi que c'était le cas avec *kakrkatâç*, comme un nom de mauvais augure; il paraît bien par le contexte que le nom n'emporte rien de désobligeant pour l'honneur de l'oiseau sacré.

Il existe de ce morceau une traduction pehlvie[1], qui malheureusement manque de clarté : «l'oiseau *karetô-dãçush*» est traduit *zak murv i kartak dânishn man dar kart yeqôyemûnît* », ce qui semble signifier « qui connaît l'action[2] qui est faite ». *Karetô* est donc traité comme le participe de *kar*, faire et *dãçu* est traduit comme parent de *dâo* « qui sait », de *dãhah* « science », de *dãhishta* « très savant », de *dãçtva* « enseignement, règle ». On peut douter au premier abord que cette traduction de *dãçu* repose sur une tradition authentique; car la racine de *dâo, dãhah, dãhishta, dãçtva*, est en *s* primitif, zend *dah* et non *daç*. Cependant il a pu exister en zend, à côté de *dah*, une racine synonyme *daç*, parallèle au latin *doc-eo*, et le fait que le nom de *karetô-dãçush* est un nom honorable fortifie encore le témoignage de la tradition, car *karetô-dãçu* devient le synonyme ou plutôt le complément de *parôdarsh* : le coq est à la fois celui qui voit le premier l'aurore (parôdarsh) et celui qui sait ce qu'il y a à faire : c'est pour cela qu'il réveille l'homme au matin pour la prière.

Comment concilier alors le rapport de forme de *kahrkatâç* et *karetô-dãçu* et l'opposition *d'intention* entre les deux noms. Je crois que le conflit de forme et de sens s'éclaircira si, partant du sanscrit *kṛkadâçu*, on pose comme forme zende première *kahrkadâçu*, désignation désobligeante du coq[3], rendue plus malsonnante encore par la corruption en *kahrkatâç*, mais *corrigée*

1. Publiée plus bas parmi les *Traductions indigènes*.

2. Ce qui se passe; peut-être « ce qu'il y a à faire ». On pourrait songer aussi à *kartak* au sens de chapitre de l'Avesta : ainsi Karshiptan récite l'Avesta dans la langue des oiseaux (*Bundehesh*, XIX, 16); le coq serait un prêtre qui récite : Parôdarsh est d'ailleurs le prototype du coq muezzin des Musulmans. Mais la suite de la glose se traduit difficilement dans cette hypothèse.

3. *Kahrka* peut être une onomatopée : cocorico; le coq s'appelle en sanscrit *kṛkavâku* « celui qui crie *kṛka* »; le perdrix s'appelle *kṛkara, krakara,* « qui fait *kṛ, kra* ». *Dâçu*, dans le nom primitif, signifie peut-être « qui donne, c.-à-d. qui fait entendre » *(dâç)*.

d'autre part par une transformation artificielle en *karetô-dâçu,* qui y infuse un sens nouveau tout à l'honneur de Parôdarsh.

KHSHAFNÎM et ÇÛIRÎM : شام et سور.

(*Soc. de Ling.* V, 76.)

Viçpaêibyô çaçtîm baraiti yaêibyô aêm hãm pacaiti khshafnîmca çûirîmca (*Yç.* LXI, 18).

« Atar (le Feu) adresse la parole à tous ceux pour qui il cuit le *khshafnya* et le *çûrya* ».

Khshafnya, dérivé de *khshapan-khshafnô,* nuit, signifie « nocturne », et *hãm pacaiti khshafnîm* signifie « fait cuire [le repas] du soir ».

Khshafnîm est rendu en pehlvi par le groupe ⁂, qui est susceptible théoriquement de lectures multiples; mais une seule concorde avec le sens et s'impose immédiatement : c'est la lecture *sh-â-m,* le persan شام « repas du soir ». Ceci, du même coup, donne l'étymologie de شام; le pehlvi, comme souvent, n'est que le dérivé même du mot zend qu'il traduit, et *shâm* est la forme persane de *khshafnya;* il y a eu : 1° réduction de *khsh* à *sh,* comme dans *shâh* de *khshâyathiya* (vol. I, p. 85), *shash* de *khshvash,* شيبا (*shîbâ*) de la racine *khshrip,* etc.; 2° assimilation de la nasale *n* à la labiale voisine (*ibid.* p. 82); 3° chute de la consonne avec allongement compensatif (*ibid.* p. 114).

شام est donc un dérivé de شب.

Khshafnya étant le repas du soir, il est naturel de faire de *çûirya* le repas du matin. D'ailleurs *çûra* est précisément une épithète usuelle de l'aurore : *çûrãm upa ushâoṅhem,* et l'on trouve ailleurs encore les deux mots opposés l'un à l'autre en parlant de l'alternative du jour et de la nuit :

« L'oiseau Vâraghna (le corbeau; voir vol. I, 59, n. 1), le plus rapide des oiseaux, le plus léger des êtres qui volent, s'en va tout joyeux à l'instant où l'aube perce, désirant que la nuit ne soit plus nuit et que le monde sans aurore ait l'aurore : *akhshafni khshafnîm içemnô açûiri çûirîm içemnô* » (*Yt.* XIV, 20).

La phrase du *Yaçna* signifie donc : « à qui il fait cuire le repas du soir et le repas du matin ».

Tel est du moins le sens littéral et étymologique. Mais il paraît que ces expressions «repas du soir, repas du matin» ont pris un sens technique différent; en effet, le mot *çûiri* est rendu en pehlvi par la forme persane de *çûiri,* [illegible]; c'est le persan سور. Or سور ne signifie pas «repas du matin», mais «repas de fête, banquet». Et la traduction sanscrite oppose *khshafnîm* à *çûirîm,* non comme les repas de deux heures différentes de la journée, mais comme le repas de tous les jours et le repas des jours de fête : «yebhyas ayam sadâ pacati *nityapâkam utsavapâkamca*».

Je crois que, malgré la traduction sanscrite, on doit traduire ici *çûirim* d'après l'analogie du sens et non d'après le sens moderne de سور. En effet, le pehlvi emploie constamment *sûr* et le sanscrit *utsava,* pour rendre *draonô,* qui ne signifie point «festin», mais simplement «nourriture». (*Vd.* XIII, 129.)

La gradation historique des sens de سور est donc : «repas du matin, repas, festin».

MASH MÂ RAVA.

(*Soc. de Ling.* II, 306.)

Le récit des contre-créations par lesquelles Ahriman répond aux créations d'Ormazd est introduit dans le *Vendidad Sâda*[1] par les mots suivants :

âaṭ ahê paityârem mash mâ rava (*Vend.* I, 2 [4]). MM. Spiegel et Justi corrigent en *mashimârava* qui serait pour **mashyo-mârava* et qu'ils traduisent *le destructeur des hommes* : la phrase signifierait : «alors le destructeur des hommes fit une œuvre opposée à celle-là».

Mais il existe plusieurs composés de *mashyô* et dans tous ces composés le groupe final *yô* reste intact : tels sont *mashyôjata,* frappé par les hommes, *mashyôvañha,* qui habite chez l'homme, *mashyôçâçtar,* oppresseur des hommes; le voisinage du *m* qui suit n'influe en rien sur le groupe final du premier thème, puisque

1. Le pehlvi ne traduit pas ce passage qui est probablement une citation d'un autre Nosk.

l'on a *zaranyômina* (au collier d'or), *Maidhyômâoiñha* (nom propre), *arathwyômanañh* (aux pensées non convenables), et non *zaranimina* etc. *Mash mâ rava* n'est donc pas pour *mashimârava.*

Si nous jetons les yeux sur les paragraphes suivants, nous trouvons que chacune des créations d'Ahriman est annoncée par la formule suivante : *âat ahê paityârem frâkereñtaṭ aiwô mainyush* pouru-mahrkô. Cette formule ne diffère de la précédente qu'en deux choses : 1° en ce qu'elle exprime les sous-entendus de celle-ci, c.-à-d. le sujet *(Ahriman)* et le verbe *(frâkereñtaṭ,* effectua); 2° en ce que les syllabes énigmatiques *mash mâ rava* sont remplacées par un mot très clair, servant d'épithète à Ahriman, *pouru-mahrkô* (πολυ-θάνατος, très meurtrier).

Si l'on restitue avant *mash mâ rava* le verbe et le sujet sous-entendus, l'on voit que *mash mâ rava* joue dans la phrase le même rôle que *pouru-mahrkô* et par suite a vraisemblement le sens de ce dernier; nous ferons donc, comme M. Justi, de *mash mâ rava* un seul mot, nous verrons comme lui dans *mârava* un adjectif formé du verbe *mar,* mourir, et signifiant destructeur : mais, puisque *mash-mârava* = *pouru-mahrkô,* il suit de là que *mash* doit égaler *pouru,* équation qui sera exacte si l'on admet que le *m* initial de *mash* n'est autre que le *m* final du mot précédent *(paityârem)* répété par une erreur de copiste; en effet, il nous reste alors la particule bien connue *ash,* qui signifie : extrêmement (p. e. *ash-hvarenañh* : très plein de gloire). Par suite *ash-mârava* signifie *très destructeur* et est l'équivalent exact de son substitut *pouru-mahrkô.*

MÉÑ GAIRÎM.

(*Soc. de Ling.* III, 68.)

Yé urvãnem *méñ gairîm* vohû dadê hathrâ manañhâ (*Yaçna,* XXVIII, 4). Cette expression ne se trouve qu'une fois dans l'Avesta. La tradition pehlvie traduit :

«Man ravân *dar Garotmân* yahbûnîṭ pun hacâkîh Vohuman. — Celui qui place l'âme dans le *Garotman* en compagnie de Vohumanô». La tradition voit donc dans *méñ gairîm* le Garotman, c.-à-d. le paradis d'Ahura-Mazda, la quatrième partie

et la plus élevée du Behesht. Nériosengh traduit de même : yâ âtmane garothmâne uttamasya dîyate sahatayâ manasas *garothmâne* (dans le paradis). Cette traduction a fort embarrassé les traducteurs de l'Avesta. « Le mot est difficile, dit M. Spiegel (*Comment.* II, 190); il ne reparaît pas ailleurs dans l'Avesta. Il doit signifier Garotman : le thème doit être méñgara, il serait possible de le rapprocher de *man*, penser; il prendrait place alors à côté de *mainyu* (esprit et ciel) ». Il n'y a pas là une étymologie bien précise, et le rôle de *gara* reste inexpliqué. M. Justi (*Manuel*, s. *gairya*) sépare *méñ* de *gairîm*, traduit ce dernier conformément à la tradition et voit dans *méñ* une forme mutilée du génitif *mana*, de moi : « moi qui livre mon âme au ciel (der ich meine Seele dem Himmel übergebe) ». Mais comme l'observe M. Spiegel (l. c.), la tradition très certainement ne sépare pas *méñ* de *gairîm*; et, d'autre part, comme l'observe Haug (*Gâthâs*, p. 54), la chute des voyelles finales est un fait persan et non zend. Enfin, Haug (l. c.) suppose un thème méñgairya composé de *man*, penser et de *gar* « célébrer » et qu'il rapproche du sanscrit *sumañgala* (Glück, Heil verkündend), épithète de l'aurore. Il prend le mot adverbialement : *in Gedanken und Wort* (oder *Lied*), « en pensée et parole (ou chant) », et traduit : « Qui animam (terrae) mente laudem habentem bona facio simul cum mente » (p. 3), c.-à-d. : « Mein Geist verkündet Lob der Seele der Erde und dem guten Sinn (mon esprit publie les louanges de l'âme de la terre et de la bonne pensée) ».

Je crois qu'il est possible de montrer l'exactitude de la traduction traditionnelle. Qu'est-ce que c'est que le Garotman au point de vue étymologique? Garotman vient du zend *garôdemânem*, « la maison de la majesté » selon M. Justi (s. *gar* 6), « la maison des hymnes », selon Haug (p. 220) : ce dernier sens me semble le vrai; il n'y a rien en zend qui puisse faire supposer dans *garô* le premier sens. M. Justi suppose une racine *gar*, tomber, être lourd, à laquelle il rattache sans doute le sanscrit *guru* « lourd, respectable » pour arriver au sens prêté à *garô*. Mais ni la forme ni le sens ne s'accommodent de cette hypothèse : *guru* suppose une racine *gvar* (cf. βαρύς), d'où *gar* ne peut venir [1]. Rien de plus naturel au contraire que de songer,

1. *guru* est régulièrement représenté en zend par *gouru* = **garu* (cf. *pouru* = sscr. *puru*, pers. *paru*; *vouru* = sscr. *uru*, primitif *varu*); *gouru* signifie

avec Haug, à la racine *gar*, chanter, qui existe en zend, même sous forme verbale (*Manuel, gar* 2) et de rapprocher de *garô-demânem* l'expression *garôibhish çtûtãm* (cantibus laudantium). Le Garotman est la demeure où retentissent les hymnes de la terre et ceux des bienheureux [1].

Or, quels sont les éléments étymologiques de l'expression dont il s'agit? Pour *garô*, une racine *gar*, chanter, laquelle s'emploie comme mot racine (comme dans le sanscrit *gir*) et se trouve au génitif dans le juxtaposé *garô-demânem*. Pour *demânem*, le préfixe *de* supprimé, reste *mânem* qui se décompose en *mâ-nem*, de *mâ* construire (cf. *Dictionnaire de S.-P.*, s. *mâna*). Mais, si l'on peut arriver à l'idée de *demeure* par l'idée de *construire*, on le peut aussi par l'idée de *rester, demeurer* ; autrement dit, la racine *man* peut l'exprimer aussi bien que la racine *mâ* (cf. le français *maison* = *mansio* de *maneo*). Si l'on suppose que *man*, « demeurer » (sens connu au zend, v. Justi, *Manuel*, s. v. 3, et sens ordinaire du verbe persan qui en dérive, ماندن) est employé comme mot racine, l'on reconnaîtra aussitôt dans *mẽñ gairîm*, c.-à-d. **mengar*-ya-m, les éléments équivalents de ceux qui constituent *garô-demânem*. *Men-garyam* est un adjectif formé sur un juxtaposé *men-garô*, synonyme de *garô-demânem*, ou pour être plus exact, de *demânem-garô* (forme qui se rencontre *Yç.* XLIV, 8; XLIX, 4). Par suite *urvânem mẽñ-gairîm* signifie « une âme digne du *men-garô* ou du Garotman », ce qui justifie la traduction pehlvie et montre qu'il y a identité entre le terme traduit et le terme traduisant.

gravis au sens de odieux : *gouruzaothra*, ceux dont les libations sont odieuses (*Yt.* X, 113).

1. Cette *demeure des chants* n'est pas inconnue aux Védas :

idam Yamasya sâdanam *devamânam* yad ucyate
iyam asya dhmyate nâḷir *ayam girbhis parishkṛtas*. (*RV.* X, 135, 7.)

« Voici le siège de Yama, le lieu que l'on appelle la demeure des dieux ; voici sa flûte qui s'enfle, le voici enveloppé de chants ».

MAINYAVAÇAH, MAINIVAÇAH.

Reçoivent l'épithète de *mainyavaçah* :

1° la flèche lancée par Erekhsha, le plus habile des archers aryens (*Yt.* VIII, 6; voir plus bas l'article *Erekhsha*), et les traits de Mithra (*Yt.* X, 128 sq.);

2° les chevaux de Çraosha et de Mithra, dieux que des chevaux célestes, blancs, éclatants, vus au loin, divins, connaissant (leur route) traînent rapidement (*? açaya*), . . . yim aurvañtô mainyavâoṅhô . . . . *açaya mainivaçaṅhô vazeñti; Yt.* X, 68; cf. *Yaçna* LVII, 27 (LVI, 11, 2).

L'on s'accorde à voir dans *mainyavaçah* une contraction de *mainyava-vaçah* et l'on traduit en conséquence : « suivant une volonté céleste, doués d'une volonté céleste. Mais cette épithète, qui peut convenir sans doute aux chevaux divins (mainyavâoṅhô) et aux traits divins et qui a pour elle des analogies védiques, convient peu à la flèche lancée par le héros Erekhsha qui est un simple mortel et dans l'exploit duquel, si extraordinaire qu'il soit, la légende ne signale aucune intervention surnaturelle.

Nous avons le secours de la tradition pour l'un des trois passages indiqués, celui du *Çrôsh Yasht.* Or, le pehlvi traduit *mainyavaçaṅhô* : pun mînôi jîvâkîh vajînd, « traînent à travers l'espace céleste » ; la tradition sanscrite a de même *svargasthâne,* dans le ciel; une glose persane a بهشت جای; enfin, Aspendiârjî a : *mînojagomã̃.* Une tradition constante voit donc dans *mainyavaçah, mainivaçah,* un composé, non de *mainyava* et *vaçah,* mais de *mainyu* « ciel » et *açah* « lieu, espace ». Nous traduirons donc : « Que des chevaux célestes . . . . traînent rapidement (?) à travers les espaces célestes » ; — « la flèche lancée à travers le ciel par l'archer Erekhsha » ; — « les flèches de Mithra courent à travers le ciel, elles tombent à travers le ciel sur la tête des démons ».

La forme *mainivaçah* est composée des deux thèmes nominaux, *mainyu* et *açah*; la forme *mainyavaçaṅh* n'est point faite de l'adjectif *mainyava* + *açah*, mais de *mainyu-açah,* modifié sur l'analogie de *mainyava.*

NÔIṬ.

(*Soc. de Ling.* II, 318.)

Il existe en zend un adverbe négatif *nôiṭ,* sanscrit *ned* : on décompose d'ordinaire ces deux formes en *na* + *it.* Mais le zend *nôiṭ* peut être grammaticalement un ablatif de *ni,* les thèmes en *i* ayant un ablatif en *ôiṭ* : la particule *ni* exprime l'idée d'infériorité et son superlatif zend *nitema* signifie *le plus bas, le plus faible* : on conçoit qu'une pareille particule soit apte à donner naissance à des négations. Or, si l'on passe au latin, l'on trouve une particule prohibitive *nē, nei* (inscriptions), *nī* (dans *nīmīrum*), dont les trois formes s'expliquent par une forme antérieure **neid,* ablatif de *ni* et identique au zend *nôiṭ.* Le sens négatif simple se retrouve dans le latin *nēquaquam,* comme le sens prohibitif, amené en latin par l'emploi habituel du subjonctif, paraît en sanscrit même devant ce mode (ned tvâ dhṛshṇu: paryañkhayâte *RV.* VIII, 5, 39 : « ne te audax circumamplectatur » [1]). Si ces rapprochements sont exacts, le sanscrit *ned* est un débris de l'ancien ablatif en *t,* chassé de la déclinaison des thèmes en *i* et en *u* par la désinence du génitif [2].

Le zend *côiṭ* et le sanscrit *ced* seront de même l'ablatif du thème dont on a l'accusatif neutre dans l'indéfini *cit,* et correspondront exactement à la forme italique **queid,* qui est la forme primitive de l'enclitique indéfinie *que* (dans *quicunque*), comme le prouvent l'ombrien *-pei* et l'osque *-píd* (*c* indo-iranien = *qu* latin, *p* ombrien et osque).

Si l'on rapproche des formes qui précèdent les formes nues *nĕ* (dans *nĕ quidem*) et *quĕ* (enclitique conjonctive), qui répondent à l'indo-iranien *na, ca,* l'on aura :

z. *nôit* = sscr. *ned* = lat. *nē,* comme z. sscr. *na* = lat. *nĕ;*

z. *côiṭ* = sscr. *ced* = lat. *-que* (osque *-píd,* ombrien *-pei*), comme z. sscr. *ca* = lat. *-que* (osque-ombrien *-pe*).

1. *V. Dictionnaire de St-Pétersbourg,* s. v. *ned.*

2. Le *Padapâṭha* divise il est vrai *ned* en *na-it.* Mais les auteurs du *Padapâṭha* ne pouvaient en effet voir dans *ned* que *na-it.*

RECENS et رسیدن.

(*Soc. de Ling.* IV, 225.)

Il est rare qu'un mot, surtout abstrait, doive s'expliquer par son sens vulgaire : l'usage général est le plus récent et, par suite, égare sur l'étymologie. M. Vaniček, partant du sens de « nouveau » que possède *recens,* le décompose en *re,* marquant retour, et une racine *kan* « commencer » [1]. Mais *nouveau* est un sens dérivé : le sens antérieur est donné par la construction avec *a* ou *e*. *Recens* est en effet, quant à la forme, un participe présent d'un verbe **recere,* lequel est un verbe de mouvement, car on dit : recens *a* vulnere; le sens est « qui vient d'être blessé ». — « Verres cum *e provincia recens* esset (Verrès, retour de sa province) invidiaque et infamia non *recenti,* sed vetere ac diuturna flagraret »; Cic. *Verr.* I, II, 5. On voit ici rapprochés les deux sens, primitif et dérivé. — « Pœnum . . . . *recentem ab excidio* opulentissimæ urbis Iberum transire »; Tite-Live, XXI, XVI.

Recens est plus actif que *novus;* c'est « ce qui vient d'arriver » : « Segulium negligamus, qui res novas quærit : non quo veterem comederit — nullam enim habuit — sed *hanc ipsam recentem novam* devoravit », *Famil.* XI, 21. « Laissons là ce Ségulius, il ne veut qu'une chose, encore de l'argent; non qu'il ait mangé celui qu'il avait dans le temps, il n'en a jamais eu, mais il a dévoré celui-là même qu'on venait à l'instant de lui donner ».

Le verbe **recere* s'oppose à *venire :*

« Rhegini quidam illustres homines *eo venerunt, Roma recentes*», Cic., *Ad Att.* XVI, 7.

**Recere,* s'il existe en Asie, doit s'y présenter sous la forme *raç,* *ç* indo-iranien égalant *c* latin. On reconnaît le verbe *raç,* qui se rencontre si souvent dans les inscriptions perses : *a-raç-am* « je vins; *parâraçam* « j'atteignis »; *parâraça(t)* « il atteignit »; *ni-raç-âtiy* « qu'il arrive ».

De là le persan *raç-îdan* رسیدن, « arriver »; il s'oppose à آمدن, *âmadan* « venir », lequel est identique de racine au latin *venire.* L'emploi de *recere* et *venire* est d'ailleurs juste l'inverse

1. *Dictionnaire étymologique gréco-latin* : Kan « anlangen » ; *rĕ-cen-s (re-centis)* « eben anfangend = frisch, jung, neu; übertr. rüstig, ungeschwächt ».

de رسیدن et آمدن, de sorte que la phrase « eo venerunt, Roma recentes » se traduirait en persan از روم آینده آنجا رسیدند, et se calquerait از روم رسنده آنجا آمدند.

M. E. Ernault nous signale la présence de la racine de *recens* dans le vieil irlandais *com-rac* « réunion, rencontre, combat », d'où le verbe *com-racaim* « rencontrer »[1].

SHÎNA U MÛYAÎ.

(*Soc. de Ling.* V, 70.)

Le Minokhired recommande aux fidèles de ne point se livrer dans le deuil à *shîna u mûyaî* (VI, 13; cf. XLIV, 29).

La traduction sanscrite pour *shîna* est *açrupatâni* « verser des larmes »; pour *mûyaî : keçatroṭanam* « se déchirer les cheveux ».

La même expression se rencontre en pehlvi dans l'Ardâ Vîrâf; elle s'écrit [illegible] (XVI, 7, 9; LVII, 4).

Le premier terme pehlvi peut se lire *shîn* ou *shîvan;* la seconde lecture est la seule correcte, car c'est le persan شیون, lamentation.

Le second terme se lit *mûyak;* c'est le persan مویه, *mûya* « pleurs, gémissements », d'où le verbe مُوئیدن « pleurer, gémir ». La traduction sanscrite *keçatroṭanam* semble trop précise et due probablement à une fausse étymologie et à l'attraction du persan مُوی « cheveu »; il n'y a aucun indice que مُویه soit un dérivé de موی, et il n'y a pas trace dans مُویه ni dans مُوئیدن d'un sens antérieur « s'arracher les cheveux ».

La lecture et le sens de *shîvan u mûyak* une fois établis, reste à chercher s'ils ont leur racine dans l'*Avesta.*

On lit dans le *Yaçna,* XXXI, 20 :

« Yé ayaṭ ashavanem divamnem hôi aparem *khshayô*
dareghem âyû temañhô dush-hvarethem avaêtaç vacô ».

Nous avons traduit ailleurs (*Haurvatâṭ et Ameretâṭ,* § 8) : « Celui qui essaye de tromper le Pur, à celui-là, après la mort,

1. *Mémoires de la Société de Linguistique,* V, 48; 1882.

longue habitation dans les ténèbres, nourriture déplaisante, paroles d'insulte». *Khshayô* était traduit comme dérivé de *khshi* «demeurer» et comme ayant *temañhô* dans sa dépendance. Il n'en est rien. En effet, *khshayô* est traduit en pehlvi *shîvan*, avec la glose[1] : *Pun ravân shîvan yahvûnît* «son âme gémira» (il sera *khraozhdaṭ-urva*, comme dit le *Vend.* V, 4 [14]; cf. *Yç.* XLV, 11). Il faut donc traduire :

«Celui qui essaye de tromper le Pur, à celui-là, après la mort, pleurs[2], longues heures dans les ténèbres de l'enfer, nourriture déplaisante et paroles d'insulte».

Il faut donc rayer du lexique zend le mot *khshaya* «demeure» (les deux *khshaya* de Justi) et le remplacer par *khshaya* ou *khshi* (si *khshayô* en est le pluriel) signifiant «pleurs, lamentations»[2].

Ce mot *khshayô* se retrouve une fois encore (*Yç.* LXX, 75) : Il s'agit de repousser *khshayaçca amayavayâoçca;* le pehlvi a *shîvân u mûyak*. Cette formule nous met donc en possession de la forme primitive de *mûyak*. *Mûyak*, مويه, est contracté et dérivé de *amayava*, ἅπαξ λεγόμενον, signifiant «gémissement», avec la chute normale de la voyelle initiale[3].

Amayava a des titres de noblesse; c'est le védique *amîvâ*, qui paraît si souvent comme objet de déprécation. On le traduit en général par «maladie»; une traduction qui ferait prédominer l'idée de souffrance et d'angoisse serait peut-être plus exacte; comparer la vague famille de *amati, ama, am* : le sens premier de la racine est «faire souffrir» :

> Agne tvam asmad yuyodhy amîvâ
> anagnitrâ abhy *amanta* kṛshṭîs (I, 189, 3).

«Agni, de nous écarte la souffrance; non protégés d'Agni, les peuples souffrent». A côté d'*amîvâ* féminin existe un thème masculin *amîva*, resté dans *amîva-câtanas;* le zend *amayava* répond à *amîvâ*; c'est d'*amîva* que dérive la forme pehlvie *mûyak*, persan مويه, le suffixe *ak a* s'ajoutant aux thèmes masculins.

1. L'édition imprimée de Nériosengh porte *astu* pour *shîvan* et rend la glose «*astu* âtmani bhavati». Il faut lire évidemment *açru* «larmes», *shîvan* étant *açrupâta*.

2. Le persan شيون répond sans doute à un zend **khshaêvan* ou *khshaêpana*.

3. Voir vol. I, p. 111.

Khshayô ou *khshi* n'a pas à ma connaissance d'équivalent sanscrit; *xi,* détruire, est trop loin pour le sens.

TANU-PERETHA, PESHÔTANU.

(*Soc. de Ling.* III, 317.)

Le mot zend *tanu-peretha*, pehlvi *tanâfûhr,* désigne le *criminel* qui s'est rendu digne des dernières pénalités. Une glose pehlvie semble le considérer comme équivalent de *marg-arzân* «digne de mort»; au texte : *vîçpê anashavanô yôi tanuperethô* «tous les impies sont *tanuperetha*» (*Vend.* XVII, 18 [43]), le pehlvi donne : *olmanshûn tanâfûhrîkân havmand u margarzân havmand* «ils sont *tanâfûhr,* ils sont dignes de mort». Il n'est point évident, il est vrai, que *margarzân* soit ici une traduction de *tanâfûhr;* mais il est certain que les deux idées sont étroitement unies.

Les Parses, plus habitués à la forme moderne *tanâfûhr* qu'à la forme zende *tanu-peretha,* et trompés par la syllabe *fûhr* (ou pûhal), qui signifie *pont* et représente le zend *peretu* (vol. I, 98), ont fait du *tanâfûhr* «celui qui ne peut passer le pont (le pont Cinvaṭ qui conduit au Paradis), le damné». Ce n'est qu'une étymologie populaire.

Les interprètes modernes, mieux inspirés, ont rapporté le second terme du composé *peretha* à la racine *par* qui se trouve dans *pairyêtê,* et ils ont rapproché de *tanu-peretha* l'expression *tanûm pairyêtê.* Celui, dit le *Vendidad,* qui a commis cinq fois le délit nommé *aredush,* celui-là *tanûm pairyêtê* (*Vend.* IV, 17 [57]) : la traduction pehlvie donne *tanâfûhr yahvûnît,* «devient *tanâfûhr*». Cet exemple prouve d'une façon visible le rapport de *peretha* avec une racine *par;* mais quel est le sens de cette racine?

L'on s'est accordé à y reconnaître le verbe *par,* remplir. M. Justi traduit *tanu-peretha* «*Anfüllung des Leibes habend,* so sündhaft, dass man das Leben verwirkt hat»; c'est-à-dire : «ayant réplétion (?) de son corps, si coupable qu'il a mérité la mort». Il traduit *tanûm pairyêtê* «er wird am Körper aus-

gefüllt d. h. verwirkt sein Leben : il est rempli quant à son corps (probablement, la destinée de son corps est finie), c'est-à-dire qu'il se rend digne de mort ». M. de Harlez semble entendre l'expression d'une façon analogue, car il traduit *tanûm pairyêtê* « il pervertit complètement son corps » : c'est-à-dire « que toutes ses facultés physiques sont au pouvoir de l'esprit du mal et tendent au mal ».

Ces traductions reposent, il faut l'avouer, sur des métaphores quelque peu forcées. Heureusement le Farhang Oîm yak offre des éléments de solution qui ne sont pas à négliger. Au chap. XXVI, il donne :

pârem : avâm ; c'est-à-dire *pârem* : dette.

pafraêta : çatûntan i vakhshi avâm yahvûnît[1] ; c'est-à-dire *pafraêta* : payer une dette.

De là, je crois, suit l'existence en zend d'une racine *par* « payer », répondant au grec πι-πρά-σκω « trafiquer, vendre », πέρ-νη-μι, πέρ-ος « revenu » (= *pâra*, moins la quantité)[2] ; dès lors *tanûm pairyêtê* s'interprète aisément : « il paie de son corps, de sa vie » ; *tanu-peretha* signifiera : « qui donne son corps en payement », *peretha* étant l'abstrait de *par*, formé par le suffixe *tha* ; cf. sanscrit *tanu-kṛtha*.

Ceci donne le sens précis de quelques autres expressions : tout d'abord, dans tous les passages où *par* est traduit *expier, sühnen*, la métaphore primitive est non point *remplir*, ni *combattre*, mais *payer* : *paiti pâremnai* (*Vend.* VIII, 107 [309]) est

1. Il me paraît difficile de suivre la traduction anglaise : *the act of repaying debts by instalments* : on ne voit pas sur quoi repose la traduction de *vakhsh* par *instalment* ; *vakhsh* ne peut se séparer du zend *vakhsh* et signifie étymologiquement *accroissement*. Nous ne le traduisons pas faute de connaître le sens précis ; l'étymologie peut conduire aussi bien à celui de *intérêt* qu'à celui de *corps de la dette, capital* ; ce dernier sens est plus probable, étant donné le sens de *pâra* et l'existence en pehlvi du mot *çûtak* pour désigner l'intérêt (persan سوده). Il est inutile de faire observer que *pafraêta* n'est pas un substantif : c'est une 3e pers. sing. d'optatif moyen de *prâ* = *par*. — Le Farhang donne un second sens à *pafraêta* : shapîr u arzûnîk min parvarishn yahvûnît « one who is thriving and satisfied, or happy and healthy ». C'est encore un verbe ; nous le rencontrerons à l'article *uruthware*.

2. Le sens primitif est « passer, faire passer » ; il est absolument effacé dans ces expressions, mais il subsiste dans *pâraya* : ni-*pârayêinti*, traduit en sanscrit *pracâlayati* (*Yt.* VII, 6 ; voir plus bas les traductions du *Yt.* VII).

glosé *barî ricârît*, il paie (گزاردن). Le mot *âpereti* « expiation », parallèle à *citha* « punition », sera littéralement « le payement »[1] : *anâperetha* « inexpiable », sera : « pour lequel il n'y a pas de payement ».

L'abstrait simple est *peretha* qui se trouve, fait assez significatif, rapproché de *pâra* dans *derezânô-perethem*[2] *pârem* (*Vend.* III, 41 [147]), « une dette de payement (de montant) extraordinaire ». Le participe *pereta*, combiné avec *tanu*, donne *peretô-tanu*, littéralement « dont le corps est donné en payement », ce qui est absolument synonyme de *tanu-peretha*. *Peretô-tanu* conduit à l'expression technique, si fréquente dans le *Vendidad*, de *peshô-tanu*[3], qui désigne un homme coupable d'un crime qui est puni de deux cents coups de fouet (*The Vendidad translated*, *Introd.* IV, § 19 et *Journal Asiatique*, 1881, I, 449-450).

Peshô-tanu est identique à *peretô-tanu*, *sh- esh* étant le doublet de *rt- eret* (voir vol. I, p. 50); il est donc équivalent à *tanu-peretha* et les deux mots ont en effet le même sens : le Farhang définit *peshôtanu* = *tanâfûhr*, et c'est par *tanâfûhr* que la traduction pehlvie rend régulièrement *peshôtanu*.

Le mot *pesha* se compose avec un autre mot que *tanu*, avec *çâra* « tête »; le sens est le même : aêta tê vâcô yôi *peshemciṭ çârem* buñjaiñti « ce sont des paroles qui délivrent même la tête coupable » (*Yt.* XIV, 46); de même *peshô-çâra*, expression parallèle à *peshô-tanu : tâyush peshôçârô* (*Yaçna* XI, 15). M. de Harlez traduit justement « digne de la peine capitale ». Le sens littéral est « qui paie de sa tête »; *peshô* est traduit par le pehlvi *pûrtak*,

1. *Citha* est l'expiation en argent *(tôcishn pun khvâçtak)*; *âpereti* l'expiation corporelle avec le fouet, *pun ashtar u çrôshcaranâm* (*Vend.* III, 38 [133]; VIII, 107 [309].)

2. Lecture de Westergaard justifiée par la construction; en effet, la désinence de *derezânô* annonce un premier terme de composé, ce qui suppose un substantif comme second terme, puisque *derezânô* a sens adjectival.

3. Les éditeurs ont signalé l'identité de *peshô* et de *peretô* (l. c. p. 104), mais sans en conclure celle de *peshô-tanu* et de *tanu-peretha*. Nous ne pouvons les suivre dans l'explication de *peretô* : *peshô-tanus* is a Tatpurusha compound of *peshô*, instead of *peretô* « destroying » (the past part. being used in the sense of an active one) and *tanus* « body », the whole meaning « destroying the body » that is, suicide. It does, however, not necessarily imply the idea of suicide, but sins which are regarded as aggravating and great as the destruction of one's own life is according to the Zoroastrian religion.

le même mot dont l'abstrait *pûrtakîh* traduit *peretha* (*Vend.* III, 41, [147]).

Tanu-peretha n'est resté que dans la langue des Parses; *peshôtanu* est resté dans le persan même, sous la forme *beshûtan* بشوتن, ou *beshudan* بشودن : il a le sens de *méchant* (Vullers) : mais la présence du *sh*, au lieu de *rd* ou *hr*, prouve que c'est un mot savant et qu'il n'appartient pas au fonds persan.

TISHTRYÊNI.

(*Soc. de Ling.* V, 70.)

Le Yasht de Tishtrya contient l'invocation suivante :

Tishtrîmca yazamaidê Tishtryênyaçca yazamaidê (§ 12; Nyây. I, 8) : « Nous adorons Tishtrya; nous adorons les Tishtryêni ».

Anquetil traduit : « Faites izeschné à Tashter, faites izeschné aux compagnons de Tashter ».

MM. Spiegel et Geldner traduisent de même : « Den Tishtrya rufen wir an; *die Gefährtinnen* des Tishtrya rufen wir an [1] ».

M. de Harlez traduit, d'une façon plus proche du sens, quoique trop vague : « Nous honorons Tishtrya et les biens qui proviennent de lui ». Mais en note : « Ou les étoiles en rapport avec Tishtrya ».

Tishtryêni ne peut désigner des étoiles, parce que le nom des étoiles est masculin, *çtar*, et que *Tishtryêni* est féminin. Ceci condamne toute traduction qui fait des *Tishtryêni* les compagnons de Tishtrya.

Le seul nom féminin de personne formé comme *Tishtryêni* est *Ahurâni*; *Tishtryêni* est à *Tishtrya* comme *Ahurâni* est à *Ahura*. Mais *Ahurâni* est le nom des eaux, conçues comme eaux d'Ahura; donc *Tisthryêni* doit désigner les eaux de Tishtrya; or, Tishtrya est précisément l'étoile de la pluie, et le *Yasht* a pour objet de décrire la production de la pluie par Tishtrya. Le sens précis de la formule est donc : « Nous adorons Tishtrya; nous adorons les eaux que fait tomber Tishtrya ».

Ainsi l'entend la tradition : « Tistaratârakam ârâdhaye; Tis-

taram, iti vṛshṭinaxatram; *Tistaratârakasya vṛshṭim* aradhaye : j'adore Tishtrya, c.-à-d. l'étoile de la pluie; j'adore les pluies de Tishtrya». La traduction pehlvie de Bombay (citée dans Spiegel, *Commentaire*, II, 471) a de même *Varshnîk Tishtar*, la pluie de Tishtrya.

URUTHWARE.

(*Soc. de Ling.* III, 302.)

Ce mot se trouve cinq fois dans l'Avesta : une fois dans le *Yasht* XIII, 11, quatre fois dans le *Vendidad*. Dans ces quatre derniers passages la tradition pehlvie se contente de reproduire le mot, soit correctement *urûçpar*, soit incorrectement *uçparvô*. Les traducteurs en sont donc réduits aux seules ressources de l'étymologie, et comme il existe une racine *uruth*, croître (primitif zend *rud*, sanscrit *ruh*), on s'accorde à le traduire par le mot «croissance». Il y a en effet un passage qui peut s'expliquer avec ce sens, c'est le *Vend.* III, 30 (97), qui traite de la sainteté de l'agriculture. Zoroastre demande à Ormazd : «Kaṭ açti daênayâo mâzdayaçnôish *uruthware?*» Et Ormazd répond : «Yaṭ ughrem paiti yaokarshti çpitama zarathushtra; yô yaom kârayaêti, hô ashem kârayaêiti, hô daênãm mâzdayaçnîm fravâza-vazaiti, hô imãm daênãm mâzdayaçnîm frapinaoiti». M. de Harlez traduit : «Qu'est-ce que c'est qui fait fleurir la loi mazdéenne?» (Litt. : Qu'est ce qui est le développement de la loi?) Ahura Mazda répondit : C'est la culture du blé (pratiquée) avec ardeur. Celui qui produit du blé, produit la sainteté. Il développe la loi mazdéenne. Il fortifie cette loi mazdéenne. Il nourrit cette loi mazdéenne . . .» De même M. Spiegel : «Was ist das Wachsthum des mazdayaçnischen Gesetzes? — Darauf entgegnete Ahura Mazda : Wenn man fleissig Getreide baut, o heiliger Zarathustra! Wer Feldfrüchte anbaut, der baut die Reinheit an. Er befördert das mazdayaçnische Gesetz. Er breitet das mazdayaçnische Gesetz aus». Il n'y a point objection directe à faire valoir contre cette traduction de *uruthware* dans le passage présent : mais ce sens de «croissance», que rien ne com-

bat dans ce passage, transporté dans les autres, se heurte à la résistance du contexte.

Yt. XIII, 11. Ormazd dit que par le secours des Férouers il maintient vivant l'enfant dans le sein de sa mère et forme *açtaca gaonaca derewdaca* uruthwãçca *paidhyâoçca fravâkhshaçca,* c'est-à-dire « les os, le poil[1], la peau (?), l'*uruthware,* les pieds et les organes de la génération ». *Uruthwãçca* est construit symétriquement avec les mots qui précèdent et ceux qui suivent, et par suite, on ne peut traduire, comme le fait M. Spiegel en interrompant l'énumération, « Wachsthum der Füsse und Geschlechtstheile » : *uruthware* doit donc désigner un organe ou un élément du corps : ainsi l'avait compris Windischmann qui le traduit par *sang.* Ce n'était qu'une traduction hypothétique; le Farhang Oîm yak nous donne le sens du mot :

uruthware, shikumb; c.-à-d. *uruthware,* le ventre.

Transportons ce sens dans les autres passages.

Vendidad IV, 48 (134). Ormazd recommande le développement de la vie matérielle et pratique comme une œuvre de sainteté : qui a femme est au dessus de qui n'en a pas, qui tient maison au dessus de qui n'en tient pas, qui a un fils au dessus de qui n'en a pas, qui a de la fortune au dessus de qui n'en a pas » ; puis il ajoute : Hâu-ca ayâo narâo vohu manô jâgerebushtarô aṅhaṭ *yô gãm uruthware hãm pâfrâiti* yatha hâu yô nôiṭ itha hô upa meretô ». M. de Harlez traduit : « Celui qui nourrit et *développe* (son corps) en mangeant de la viande obtient le bon esprit, bien mieux que celui qui ne le fait pas . . . que celui qui est mort », littéralement, ajoute une note : « nourrit son développement par la viande ou nourrit le développement de sa chair ». M. Spiegel traduit *uruthware* dans le même sens, quoiqu'il rende le reste tout différemment : « Denn der sucht unter den andern

1. *Gaona* signifie proprement « la couleur, le teint »; mais ce sens a dû passer à celui de « poil », à en juger par ces lignes du Farhang : « *hugaonem,* môi pun andâmân jûṭ min zake pun rôeshman; *vohugaonem,* çiyâh môi; *paourusa-gaonem,* pîr môi : — *hugaonem,* poil du corps, sauf celui de la tête; *vohugaonem,* des cheveux noirs; *paourusha-gaona,* des cheveux blancs » (plus exactement : qui a des cheveux noirs, etc.). Le poil est désigné par la couleur qu'il produit : dans notre passage, c'est le premier sens qui domine.

Männern den Vôhu manô am meisten zu ergreifen, wer *das Wachsthum* des Viehes befördert, vor dem, welcher dies nicht thut ». M. de Harlez est ici beaucoup plus près du sens que M. Spiegel; seulement le terme qu'il sous-entend entre parenthèses est exprimé directement par le mot même qu'il traduit « et développe », et remplaçant la traduction étymologique par celle que nous fournit directement la tradition, nous traduirons, en restant aussi fidèle que possible à la grossièreté du texte : « De deux hommes, celui qui s'emplit le ventre de viande incarne en lui l'esprit de sainteté plus que celui qui ne le fait pas : celui-ci est quasi mort ».

Vend. V, 51 (150). Quand une femme accouche d'un enfant mort, elle est impure et doit se purifier : entre autres cérémonies, elle doit prendre trois ou six ou neuf gouttes de *gaomaêza* (urine de vache), le liquide purifiant par excellence : aêtê dakhma upañharezaiti añtarâṭ naêmâṭ barethrishva *uruthwôhva* « ces gouttes vont humecter [1] le cimetière qui est à l'intérieur de la matrice, à l'intérieur du ventre » M. Spiegel est obligé ici de transformer *uruthware* en adjectif signifiant « fertile » [2]; c'est la seule fois dans l'Avesta que *barethri* aurait une épithète de ce genre, ou même une épithète quelconque : le cas serait singulièrement choisi pour commencer.

Vend. VII, 44 (121). Yô narsh ashaonô haca *uruthwãn* baêshazyâṭ. M. de Harlez traduit : « qui exerce l'art de guérir pour le bien d'un homme juste ». M. Justi traduit également par un abstrait : « welcher heilt zum Wachsthum des reinen Mannes (d. h. so dass er fürderhin gesund bleibt oder noch gesunder wird) ». Nous croyons que la traduction traditionnelle vaut ici, comme dans les passages précédents; seulement, il faut la prendre non dans la rigueur du sens, mais comme désignant d'une façon générale l'intérieur du corps; nous traduirons donc : « Le médecin qui repoussera le mal de l'intérieur du corps du fidèle ».

1. Et par suite purifier.

2. De même M. de Harlez, dans sa première édition : « dans les mères qui portent et donnent le développement »; dans la seconde, il traduit correctement : « pour arroser (et purifier) le dakhma intérieur aux mères gestantes, dans leurs intestins ».

Sur les cinq passages où se présente *uruthware,* quatre s'expliquent donc tout naturellement par le sens traditionnel, tandis que le sens étymologique ne donne qu'un sens ou vague ou incohérent[1]. Doit-on conserver le sens étymologique pour le premier passage, où cependant le mot *uruthware* est rendu par la traduction pehlvie de la même façon que dans les autres, c'est-à-dire par cette transcription *ûrûçpar,* qui paraît dans tous les autres passages où le mot a certainement le sens de « ventre ». Certes, à transporter ce sens dans ce passage, on se trouve en face d'une image bien hardie : « quel est le ventre de la Religion? » Cependant il faut noter que, d'une part, Daêna, la Religion, est représentée dans les *Yashts* comme une personne en chair et en os; d'autre part, que nous avons vu le fidèle absorber le saint esprit en « s'emplissant le ventre de viande » : si le fidèle se nourrit d'esprit en se nourissant de chair, on conçoit qu'inversement la bonne œuvre du fidèle soit conçue comme l'aliment matériel de la divinité personnifiée. Les légendes parsies offrent un équivalent de cette idée : quand le roi Tahmurath fit sa monture d'Ahriman, transformé en cheval, il lui donnait pour toute nourriture des rations régulières de coups de massue : à la longue, il s'étonne qu'Ahriman ne succombe pas : Ahriman lui révèle qu'il se nourrit des crimes des hommes[2]. Enfin, ici même, la tradition considère le développement de la loi comme un développent matériel; les mots *kaṭ açti daênayâo uruthware* sont traduits : punash man îtû dîn mazdayiçtân ûrûçpar âigh mihmânîh pun man minash ravâkîh min man veh (?), par quoi est l'*uruçpar* de la Loi de Mazda, c'est-à-dire : « par quoi est-elle alimentée, par quoi prospère-t-elle bien? » Il y a là deux gloses, dont la seconde donne le sens abstrait de la demande, la première le sens matériel à peine atténué : *mihmânîh* est le persan *mihmânî* « hospitalitas, convivium, epulae ». La tradition voyait donc bien ici dans *uruthware* la même chose que dans les autres passages, seulement elle considère moins l'organe même que ses fonctions : on pourrait traduire dans cette nuance : « Comment nourrit-on la Loi de Mazda? — C'est en semant le blé avec fureur . . . »;

1. Que *uruthware* doive se rattacher à *urud,* cela n'est pas absolument impossible, quoiqu'il n'y en ait d'ailleurs aucun indice; ce qui rend la chose très douteuse, c'est l'existence d'un mot qui ne peut guère s'en séparer, le zend *urvata* (Farhang), pehlvi *rûtîk,* persan رودہ, intestins.

2. Ravâet ap. Spiegel, *Einleitung,* II, 318.

on traduira plus littéralement : « Quelle est la chose qui sert de ventre à la Loi de Mazda? — C'est de semer le blé avec fureur. Qui sème le blé, il sème la sainteté; il fait marcher, il fait marcher la loi de Mazda; il *engraisse* la loi de Mazda » (frapinaoiti; pehlvi *frâz pîmînêt*; cf. *Journal Asiatique*, 1881, I, 463 sq.).

URUYÂPA et URVÂPA.

Ces deux mots servent d'épithète :

1° à la mer Vourukasha (zraya vourukashaya amavatô huraodhahê *jafrahê uruyâpahê; Yt.* VIII, 8).

2° au *vairi* ou lac Caêcaçta (varôish caêcaçtahê *jafrahê urvâpahê*[1]; *Yt.* V, 49).

3° d'une façon générale, à tous les *vairis* ou lacs (*jafra* varayô urvâpâoṅhô; *Yt.* X, 14).

L'identité des deux formes *uruyâpa* et *urvâpa* est claire : le *y* de la première est purement euphonique ou peut-être même orthographique : lire **uruvâpa;* cf. *mruyê* pour *mruvê* : 𐬨𐬭𐬎𐬌𐬌𐬉 pour 𐬨𐬭𐬎𐬎𐬉.

Le mot est un composé et se divise en *uru* et *âpa* : *âpa* vient de *âp*, eau; l'on a assez naturellement reconnu dans le premier terme le sanscrit *uru*, large, et l'on est convenu de traduire « aux larges eaux ».

Cette traduction offre cependant une difficulté insurmontable : *uru* est une contraction purement sanscrite d'un primitif *varu*, qui se retrouve en perse et qui a donné le zend *vouru* : exemple : *vouru-gaoyaoiti*, « qui a de larges pâturages » : c'est le sanscrit *uru-gavyûti*. Il n'est pas plus possible d'admettre une forme *uru* en zend qu'il ne le serait d'admettre une forme *puru*, au lieu ou à côté de *pouru* (perse *paru*), une forme *guru* au lieu ou à côté de *gouru*[2], une forme *tirô* au lieu ou à côté de *tarô* etc.; *uru* est donc autre chose que *vouru*.

L'emploi de *urvâpa* comme épithète caractéristique du lac *Caêcaçta* nous donne quelque lumière sur le sens possible de

1. Un manuscrit a *urvyâpahê*.
2. Cf. p. 164, note.

cette épithète. Le lac Caêcaçta, comme l'a établi le Col. Rawlinson[1], n'est autre que le lac de Van ou d'*Urumiyâ,* le lac خجنت ou خنجست des géographes et de Firdousi (corruption purement orthographique de چیچست), dont la caractéristique essentielle, celle sur laquelle reviennent sans cesse les géographes arabes, est que son eau est salée comme celle de la mer; on l'appelle دریای شور, la mer salée; c'est ce que le Bundehesh exprime à sa façon en disant que ses sources communiquent avec la mer (VII, 14; XXII, 2). Il est naturel de supposer que cette épithète *urvâpa,* commune à la mer Vourukasha et au lac Caêcaçta et décrivant la nature des eaux de l'une et de l'autre, doit exprimer le caractère essentiel qui leur est commun et qui a tant frappé l'attention des indigènes : autrement dit *uruyâpa, urvâpa,* signifierait « aux eaux salées ». De là se dégagerait un mot *uru,* sel, forme primitive *rû* : c'est le mot primaire dont dériverait le sanscrit *lavaṇa.*

URVIKHAODHA, URVIVERETHRA.

On a également ramené au sanscrit *uru* « large » le premier terme des mots *urvikhaodha, urviverethra,* épithètes d'un héros vaincu par Vîshtâspa, Ashta-aurvaṇt[2] (peut-être Ash-taurvaṇt[3]). *Khaodha* signifie « casque », persan خود; *verethra* semble signifier « cuirasse »; on traduit généralement : à large casque, à large cuirasse. Cette traduction tombe devant les mêmes objections que celle de *urvâpa.*

Urvi dans ces deux mots désigne la matière dont sont faits le casque et la cuirasse, et les deux épithètes de Ashta-aurvaṇt trouvent leur symétrique parfait dans les épithètes des Férouers (*Yt.* XIII, 45) : *ayô-khaodhâo,* ayô-zayâo, *ayô-verethrâo,* « *au casque d'airain,* aux armes d'airain, *à la cuirasse d'airain* ».

1. On the site of the Atrop. Ecbatana, *Revue de la Société de Géographie de Londres,* X, 79; cf. Yaqout, *Géographie de la Perse,* ed. Barbier de Meynard, s. بُحَيرة أُرمية.

2. *Yt.* IX, 30. Le nom signifie « aux huit chevaux ».

3. « Très oppresseur »; il reçoit l'épithète de *Vîçpa-thaurvô* « qui opprime tout », et il est fils de *Vîçpa-thaurvô-açti* (dont le corps opprime tout?).

Urvi est donc un synonyme de *ayô* ou au moins un nom de métal : faut-il y reconnaître le persan روی *rûi* « airain », et par spécialisation « casque d'airain » (بتارک بر آورده روی همین ; Nizâmî ap. Vullers, s. v.); d'où en combinaison avec le dérivé de *ayô* : روهین *rûhîn* (= rû + âhin). Ce qui empêche d'identifier d'une façon certaine les deux mots, c'est que *rûi* pourrait avoir perdu une consonne, par exemple un *d*, comme روییدن, *rûîdan,* croître, qui vient du verbe *rud* (le *d* est resté dans l'infinitif du verbe simple رستن, *ruçtan* = *rud-tan*); le pehlvi ❬pehlvi❭ peut se lire aussi bien *rûd* que *rûy.* De plus, le nom sanscrit de l'airain, *loha,* littéralement « rouge », renverrait en perse à un primitif **raoda* ou **raodha.* Il paraît difficile de séparer روی de *loha,* étant donnée la parenté ordinaire des noms de métaux dans les deux langues, ce qui séparerait *urvi* de روی et en laisserait le sens indécis : le seul fait à retenir serait le parallélisme de *urvi* et de *ayô.* Mais, d'autre part, *urvi* suppose un primitif *ru-i,* dont il est tentant de rapprocher le sanscrit *ravi,* nom du soleil, et l'emploi des mots comme *ravi-loha* « airain de soleil », *ravi-sañjña* « couleur de soleil » pour désigner le cuivre, nous ramènerait dans des parages peu éloignés de ceux que nous venons de quitter. La forme *loha,* de **rau-dh-a* (ἐ-ρυθ-ρός), ne reposerait en dernière analyse que sur un élargissement thématique de *ru-* : *loha* serait, non **raudha,* mais **rau-dha;* ἐ-ρυθ-ρός serait en réalité ἐ-ρυ-θρός, et les formes *rûber* et *rutilus* se concilieraient en se décomposant en *rû-ber, ru-tilus.*

VOURU.

Vouru cache deux mots très différents; l'un signifiant « large » et qui répond au sanscrit *uru,* l'autre qui signifie « désir ».

Vouru, large, est traduit en pehlvi par *firâkh,* large, ou *firâ,* beaucoup; il se trouve :

1° dans le nom de la mer *Vouru-kasha,* « aux larges abîmes »; pehlvi Firâkh-kart; *vouru-kasha* serait en sanscrit *uru-karta.*

2° dans *vouru-gaoyaoiti,* aux larges pâturages, épithète de Mithra, sscr. *uru-gavyûti* (cf. p. 179); pehlvi *firâ-gôyôt.*

3° peut-être dans *vouru-açtem*, épithète du palais de Mithra, littéralement « à large demeure » ; cette épithète est précédée de *perethu*, le sanscrit *pṛthu*, large.

Vouru signifie « désir » et est traduit *kâmak* dans les mots suivants :

1° *vouru-dôithra*, épithète de la déese de la libéralité, *Râta* (*Yt.* XXIV, 8) et de la déesse de l'Abondance, *Çaoka* (*Sîrôza* I, 3 ; *Vend.* XIX, 37 [123]). *Vouru-dôithra* est traduit (*Vend.* l. l.) *kâmak dôiçr, hucashmîh, mînôi hucashmîh* : « œil-désir, bon œil, Génie du bon œil » ; autrement dit, la déesse *vouru-dôithra* est non point, comme on traduit généralement, « celle dont le regard va au loin », mais « celle dont le regard produit le bien », dont le regard est le contraire du mauvais œil : c'est, pour prendre les paroles de l'Avesta à propos du Sauveur, une divinité « qui regardera tout l'univers matériel avec les yeux de l'abondance » (vîçpem ahûm açtvañtem *îzhayâo vâenâṭ dôithrâbya* ; *Yt.* XIX, 94).

Ce mot *vouru*, désir, n'a rien à faire avec *vouru*, large ; ses affinités sont avec le verbe *var*, désirer ; avec *âvareta*, chose désirée, richesse (pehlvi *khvâçtak*) ; avec *vara*, désiré, aimé (pehlvi *jôshît*) ; en sanscrit, avec *vara*, excellent ; *varasyâ*, désir de biens ; *vâryâni*, biens.

2° *vouru-rafnah*, épithète d'Ahura Mazda (*Yaçna* I, 1 [3]), n'est point « celui qui réjouit au loin », mais « celui qui réjouit à son désir » (Kâmak râmînînîtâr ; svechânandî), c.-à-d. « qui donne la joie aux hommes selon son désir » (aîshân pun apâyaçt pun râmishn râmînîtâr).

3° *vouru-cashan* (*Yt.* XXXIII, 13), dans *rafedhrâi vouru-cashânê*, est traduit : *râmishn pun kâmak câshishn, ânandam svechayâ âsvâdayitṛn* ; le zend semble signifier : « jouissant d'une joie *qui goûte son désir* ».

4° *vouru-vâthwa*, épithète de Yima : « celui qui avait des troupeaux à son désir » (*Yt.* XIII, 130), allusion à la légende du *Vendidad* (II, 11) où il élargit la terre et y produit et fait vivre troupeaux et hommes aussi nombreux qu'il le désire (yatha kathaca hê zaoshô).

5° Les noms propres *Vouru-nemô* et *Vouru-çavô* (XIII, 128), qui désignent deux des six auxiliaires de Çaoshyañt dans l'œuvre de restauration finale, contiennent également ce même mot *vouru* : le Dâdistân les rend par *Kâmak niyâyishn* et *Kâmak çût* : « qui a l'objet de sa prière à son désir ; qui a le bien à son désir » (XXXVI, 4).

6° Les noms des deux Karshvares du Nord, *Vouru-bareshti* et *Vouru-jareshti*, dans lesquels le second terme est énigmatique, rentrent aussi dans cette famille ; car les deux héros précédemment nommés sont précisément les auxiliaires de Çaoshyañt dans ces deux Karshvares (*ibid.* 5) : on reconnaissait donc dans les noms des uns et des autres le même terme initial. Voir plus bas l'article sur les Six alliées de Çaoshyañt (p. 206).

7° *Vouru-çaredha*, épithète de la déesse de la Fortune, Ashi Vañuhi (*Yt.* XVII, 7) : c'est la Fortune qui possède « toutes les espèces (de biens) qu'elle désire ».

VÎRA « INTELLIGENCE ».

(*Soc. de Ling.* V, 78.)

Un mot qu'il faut ajouter au lexique zend, c'est le mot *vîra* « intelligence », confondu généralement avec *vîra* « homme » (*vîr*).

Ce mot *vîra* est le persan ویر, *vîr* « intelligence », plus spécialement « mémoire », que les dictionnaires définissent فهم et یاد. Il ne se retrouve dans l'Avesta qu'en composition, ce qui explique en partie pourquoi on ne l'a pas reconnu. Il se trouve dans :

1° *Hvîra (hu-vîra)* ; l'on est naturellement tenté d'en rapprocher le sanscrit *su-vîra*, d'autant plus que *hvîra* paraît (*Yt.* LXI, 14) comme épithète de *frazaiñti* « descendance » ; ce serait donc « celui qui a une grande descendance mâle » ; mais la traduction sanscrite a *sucetanam*, et le pehlvi porte « *huvîr*, aigh apâyishn pur shinâyish pun zake akher ụakhẹr ạpâyat kartan », ce qui

semble signifier : « *huvîr*, c'est-à-dire qu'il sait parfaitement ce qui convient, l'ordre dans lequel il convient de faire les choses ». Cette traduction indique que *huvîr* est bien, pour le traducteur pehlvi, *sucetana*, et prouve en tout cas que *vîra* pour lui ne signifie pas « mâle ».

Huvîra se retrouve encore dans un passage du *Farvardîn Yasht* (§ 38), où il est dit que c'est par les Férouers que les guerriers mazdéens deviennent *huvîra* dans la bataille; il est clair qu'ici le sens de *sucetana* convient mieux.

2° *Perethu-vîra.* Le Yasht XVII s'ouvre par une invocation à Ashi vañuhi, amavaitîm dâtô-çaokãm baêshazyãm *perethu-vîrãm* çûrãm « forte, qui donne le bien-être, qui donne la guérison, *perethu-vîra* et vaillante ». « A la large intelligence » offre un sens raisonnable et concordant : que signifiera *perethu-vîra* si *vîra* est ici *vir?*

3° *Framen-narô-virãm* semble également rentrer dans cette classe. Le Vispêred (VIII, 14) invoque la valeur virile *framen-narãm framen-narô-virãm*, ce qui est traduit par le pehlvi *firâkh gabrâ, firâkh gabrâ vîr*, c'est-à-dire « qui élargit l'homme, qui élargit le *vîr* de l'homme »; *vîra* doit être une qualité et non un nom de personne, et ici encore c'est le sens du persan *vîr* qui convient.

Vîra « intelligence » et *vîra* « vir » sont-ils en dernière analyse le même mot? Je laisse la question de côté; dans l'usage de la langue, ce sont deux mots distincts. Il semble que *vîra* « intelligence » ait d'abord signifié « cœur »; car on voit le pehlvi employer *vîr* pour rendre *zaredhô,* dans lequel la tradition reconnaît un synonyme de *zaredhayô,* du sanscrit *hṛid, hṛidaya* « cœur » (*Vend.*, VII, 6).

وير a donné un dérivé ويرا, *vîrâ* « qui retient par cœur », d'un pehlvi **vîrâk*.

C'est à ce même وير que je rattacherais le nom du saint Sassanide *Ardâ Vîrâf*, qui est la forme pehlvie d'un nom zend **Asha-vîra; asha,* dérivé de **arta,* est représenté par *ardâ* comme il l'est dans *ardâ-frôhar;* cf. *Ardibahisht* en regard de *ashaonãm fravashayô, Asha Vahishta;* le suffixe *f* de *vîrâf* est le même qui se retrouve dans le nom d'*Afrâçyâb,* pehlvi *Afrâçyâf* ou *Afrâçyâp,* zend *Frañhraçyan* (cf. vol. I, p. 75); *Ardâ Vîrâf* signifie « à la sainte intelligence ».

MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

I. — RÂMA HVÂÇTRA.

Chacun des trente jours du mois est chez les Parses consacré à un Ized particulier : celui qui règne sur le 21[e] jour s'appelle *Râm* رام, et le vingt-et-un de chaque mois on récite la formule suivante :

« Nous invoquons *Râma hvâçtra;* Vayu qui agit dans les hauteurs, plus destructeur que toutes les autres créatures : — cette partie de toi, ô Vayu, qui appartient à l'Esprit du Bien ; — le Ciel souverain, le Temps sans bornes, le Temps souverain de la longue période[1] ».

Un Yasht spécial, le XV[e], est consacré à Râma hvâçtra; mais de ce Yasht le titre seul appartient à Râma avec la formule qui l'ouvre et le ferme[2] et qui n'est que la reproduction des deux premiers membres de la formule citée plus haut[3] : mais en fait

1. Sîrôza, 21.

2. Il n'est pas rare que le Yasht soit consacré à un autre Ized que celui dont il porte le nom : mais cet Ized est toujours en rapport étroit avec celui qui donne son nom et est invoqué dans la même formule du Sîrôza : seulement, son nom vient en seconde ligne, et le Yasht prend son nom de l'Ized invoqué en première ligne. C'est ainsi que le Yasht XIX est consacré à l'éloge du *Hvarenô,* mais porte le nom de la Terre (Zemyâd) parce que dans la formule correspondante du Sîrôza, celle du 28[e] jour, la Terre est invoquée en première ligne, tandis que le *Hvarenô* n'est invoqué qu'à la fin.

3. Jusqu'à : « le Ciel souverain ».

le Yasht tout entier est consacré à Vayu seul. Il suit de là qu'il doit exister un rapport étroit entre Râma hvâçtra et Vayu. J'essaie dans les pages suivantes de déterminer la nature de ce rapport.

J'ai fait ailleurs[1] l'histoire de Vayu : la voici en résumé.

Vayu, comme le Vâyu des Védas, est à la fois l'atmosphère et le dieu de la lumière militante qui agit dans l'atmosphère. A ce second caractère se rattachent les descriptions du Yasht, qui lui prêtent toute la fantasmagorie des dieux d'orage : au premier son rôle métaphysique dans le Parsisme. Comme l'atmosphère est le lieu de la mêlée des dieux et des démons, il y a dans Vayu une partie qui appartient à l'Esprit du Bien, et une partie qui appartient à l'Esprit du Mal. De là la formule citée plus haut : « (j'invoque) *cette partie de toi qui appartient à l'Esprit du Bien* »; de là ce principe cosmogonique du Bundehesh qu'entre la lumière infinie et les ténèbres infinies s'étend un vide, *Andarvâi,* où a lieu le mélange des deux principes. De là enfin plus tard, par suite de la liaison naturelle qui existe entre Vayu, l'atmosphère, et le Ciel souverain, et par suite, entre Vayu et le Destin, car Ciel et Destin sont choses identiques dans le Parsisme, l'utilisation des deux Vayu, le bon et le mauvais, comme désignation du Bon et du Mauvais destin.

Les Parses reconnaissent l'existence d'un rapport entre Râm et Vai : à propos de la formule du *Vend.* XIX, 13 : « Invoque le Ciel souverain, le temps sans bornes, Vayu à la haute action », le traducteur guzrati remarque : « Vayu est un Ized auxiliaire de Râm » (vê izad râmno hamkâr chê). Quant à *Râma hvâçtra* lui-même, voici comment la tradition interprète son nom et sa fonction : le commentaire pehlvi a : [illegible] « *Râmishn khvârûm*, c'est le Génie par qui l'homme perçoit la saveur des aliments » (*Yt.* I, 9). Râmishn, [illegible], est la traduction de Râma (thème Râman); il est formé de la même racine *ram,* avec le suffixe d'abstrait [illegible] *ishn* (persan ش); il répond au persan رامش, et signifie *plaisir;* le second thème *khvârûm* [illegible] n'existe plus en persan, la formation en est assez obscure[2], mais le sens même du mot prête peu au

1. Ormazd et Ahriman, § 97; Introduction à notre traduction du *Vendidad,* IV, 15-17.

2. C'est le seul exemple du suffixe *ûm;* ce n'est point le suffixe de

doute : en effet, Nériosengh traduit la glose pehlvie comme il suit : *ânandam nirbhayatvam âsvâdam ca sa iajdasya ye manushyâ khâdyasya svâdam jânanti* : « plaisir, sécurité et *goût;* c'est l'Ized par lequel les hommes perçoivent la saveur des aliments » : je traduis littéralement le premier membre, chaque mot à part, sans établir les rapports syntactiques, parce que Nériosengh lui-même ne l'a pas fait : il a traduit, comme souvent, chaque mot un à un, sans chercher à reproduire le rapport grammatical de la phrase, chose qu'il réserve à la glose. Il a donc traduit deux fois *râmishn,* d'abord par *plaisir,* puis par *sécurité,* parce que ce sont là deux sens de *râmishn;* il a ensuite traduit *khvârûm* par *âsvâda,* ce qui nous donne le sens de *khvârûm* et le sens de *hvâçtra,* ou du moins, le sens que la tradition lui attribue. Sans nous occuper de l'étymologie du mot pehlvi *khvârûm,* nous observons que le sens prêté au mot zend *hvâçtra* est parfaitement conciliable avec l'étymologie; car la racine *hvâd,* sanscrit *svâd,* goûter, combinée avec le suffixe d'action *tra,* doit donner, d'après les lois de la phonétique zende, et ne peut donner que *hvâçtra.*

Cependant l'explication traditionnelle, si plausible qu'elle soit, chaque terme considéré à part, l'est beaucoup moins quand on considère l'expression dans son ensemble. Tout d'abord, notons que les deux termes, *Râma* et *hvâçtra,* se présentent toujours à l'état de coordination et non de subordination. L'on n'a point *râma hvâçtrahê,* plaisir du goût, mais *râma hvâçtrem;* faut-il traduire *plaisir et goût?* on pourrait invoquer en faveur de cette hypothèse la traduction de Nériosengh : ânandam . . . âsvâdam*ca;* mais *ca* peut se rapporter en réalité à la préposition entière, qui est le second terme d'une énumération : « nous invoquons Mithra . . . (et) Râma hvâçtra » et si, dans le texte original de cette formule, Râma n'est pas suivi de la conjonction *ca,* c'est parce que Mithra est suivi d'une longue série d'épithètes, à la suite desquelles Râma hvâçtra commence comme une nouvelle phrase dépendant de *yazamaidê* sous-entendu : « Nous invoquons Mithra . . . qui a mille oreilles, qui a mille yeux et dont le nom est objet d'invocation; (nous invo-

martûm [illegible] dans lequel *ûm* représente en réalité le suffixe adjectival *ama* de *pañcama, madhyama (mardum* مردم = **martama)* : mais *hvârûm* semble être un substantif et vient peut-être d'une forme en *man* : hvâr-man (?).

quons) Râma hvâçtra ». Mais dans une formule parallèle (XXII, 25; *Yt.* X, 0) où Mithra est débarrassé de ces épithètes, la copule attendue paraît : « J'invoque Mithra, maître des vastes pâturages, et Râma hvâçtra : nivaêdhayêmi hankârayêmi mithrahê vouru-gaoyaoitôish râmanaç*ca* hvâçtrahê ». D'ailleurs, il est clair par les définitions mêmes de la tradition que *Râma* et *hvâçtra* sont les éléments indissolubles d'un seul et même nom.

Mais si Râma hvâçtra est une expression une et désignant un seul et même être, il devient difficile de faire de *hvâçtra* un substantif et il prend tout l'air d'un adjectif se rapportant à Râma. En ce cas, on ne peut plus garder l'étymologie de *hvâçtra* par *hvâd-tra,* car le suffixe *tra* en zend ne forme que des substantifs : or, bien que dans les langues sœurs ce suffixe serve quelquefois à former des adjectifs, ou des noms d'agent, la traduction que l'on obtient en faisant tant bien que mal de *hvâçtra* un adjectif dérivé de *hvâd* « Plaisir qui savoure » ou « Plaisir qui rend savoureux » n'est point d'une évidence suffisante pour admettre, sur ce seul exemple, la formation adjective dans ce cas unique. Et ce dieu lui-même est d'un aspect assez étrange pour qu'on ne le laisse pas passer avec ses fonctions sans vérification exacte. C'est s'abuser sur le caractère du Panthéon parsi et se laisser égarer par la précision apparente des fonctions divines que de croire, sans examen, qu'un dieu ait pu être formé de toutes pièces avec la fonction de donner aux aliments leur saveur ou de faire percevoir aux hommes la saveur de leurs aliments. La précision des fonctions et leur systématisation rigoureuse ne se sont produites qu'après une longue suite de métamorphoses : le plus souvent la fonction du dieu n'est que le dernier terme de son histoire et non l'idée mère qui l'a créé. L'on peut dire, il est vrai, que Râma hvâçtra est un attribut détaché de Vayu, l'atmosphère, parce que c'est par l'air que l'on perçoit la saveur des fruits (?); mais comme on ne voit pas que Vayu paraisse avec aucun trait de ce genre, il est permis de se demander si l'accord parfait de l'étymologie avec la définition moderne de Râma ne serait pas l'origine même de cette définition; autrement dit, si Râma hvâçtra ne serait pas devenu ce qu'il est à la faveur d'une étymologie populaire.

Autre raison de douter de l'exactitude de la tradition. Voici une formule du *Yaçna* où *Râma hvâçtra* paraît comme nom

commun : «J'appelle par mes prières sur ce pays le *râma hvâçtrem;* râma hvâçtrem aṅhâo daṅhéush âfrînâmi[1]; la preuve que *râma hvâçtrem* est ici une chose, et non une personne, est fournie par la concordance de la formule suivante : «j'appelle par mes bénédictions la santé et la guérison sur vous, les hommes saints et religieux : daçvare baêshazem âfrînâmi yûshmâkem dahmanãm narãm ashaonãm ».

L'examen des textes où paraît Râma hvâçtra en qualité de dieu ne nous fournit pas les moyens de sortir de l'embarras : ce sont toujours des invocations sur le type que nous avons déjà rencontré, mais sans aucune donnée sur le caractère même du dieu. Une seule sort de ce moule : elle appartient à l'Afrîn Zartûsht, où Zoroastre souhaite à Gûshtâçp successivement tous les attributs des principales divinités : «Puisses-tu avoir des chevaux rapides, comme le soleil! Puisses-tu avoir l'éclat de la lune, la chaleur du feu, le regard perçant de Mithra, la haute taille et la force victorieuse du saint Çraosha! Puisses-tu être droit comme Rashnu, victorieux des ennemis comme Verethraghna créé d'Ahura, *pouru-hvâthra* comme *Râma hvâçtra,* affranchi de la maladie et de la mort comme Kava Huçrava! »

L'on traduit en général *pouru-hvâthra* «tout resplendissant», parce que l'on prête à *hvâthra* le sens de «splendeur» : mais, quand l'on considère les raisons qui lui ont fait prêter ce sens, l'on ne trouve que le demi-rapport de son avec *hvarenô.* En fait, *hvâthrem* s'oppose à *duzhâthrem* : « J'appelle par mes prières large espace et *hvâthrem* (ravaçca hvâthremca) sur toute la création du bien; j'appelle l'angoisse et le *duzhâthra* sur toute la création du mal» (Y. VIII, 17). L'on voit que *hvâthra* doit se décomposer en *hv-âthra,* comme *duzh-âthra* se décompose en *dush-âthra.* La traduction pehlvie rend *hvâthrem* par *khvârîh* [illegible], que l'on traduit, il est vrai, par «splendeur» en en rapprochant le persan خرّه «gloire» (z. *hvarenô*). Mais ce n'est qu'un rapprochement étymologique; le mot [illegible] existe en persan, c'est l'abstrait du persan خوار *khvâr. Khvâr* a deux sens bien distincts et réunit peut-être en lui deux mots d'origine différente : d'abord un mot خوار qui signifie «vil, de peu de prix, méprisable»[2]; puis un mot خوار qui signifie « aisé » et qui n'est

1. *Yaçna,* LXVII, 46.

2. Il ne serait pourtant pas impossible que le sens de «vil» ne fût qu'une déviation du sens de «facile».

autre que notre mot *hvâthra,* le groupe *thr* s'étant régulièrement (vol. I, § 65) réduit à *hr, r.* Donc *hvâthrem* est l'état de ce qui est à l'aise, de ce qui jouit du *ravah,* du libre espace, de la libre expansion; il s'oppose à *duzhâthrem*[1], l'état de ce qui n'est pas à l'aise, de ce qui est dans l'*ãzah,* l'étroit, l'angoisse. On sait que ces images de large et d'étroit, d'expansion et d'angoisse, paraissent souvent comme symboles du bien et du mal, du plaisir et de la souffrance, de l'œuvre du bon et du mauvais principe, et ont même fourni leurs noms aux deux principes, *Çpeñta mainyu,* l'Esprit qui dilate et *Añgra mainyu,* l'Esprit d'angoisse. L'exactitude de l'interprétation que nous donnons au pehlvi [illegible] est encore confirmée par la traduction de Nériosengh qui le rend régulièrement par *çubham* : or, *çubha* ne signifie pas « brillant », mais « beau » et « qui produit du plaisir » et c'est dans ce second sens qu'il est régulièrement employé par Nériosengh[2]. La traduction d'Anquetil « Sois plein de lumière et de bonheur comme Ramishn kharom! », qui est en réalité une double traduction, combine la traduction européenne et la traduction traditionnelle : elle est inexacte dans sa première partie, elle est exacte dans la seconde, au moins quant au sens général.

Ainsi le seul passage où nous trouvions le dieu Râma hvâçtra avec une épithète, et le seul passage où il paraisse comme chose, ne font qu'augmenter nos doutes sur l'interprétation traditionnelle, sans d'ailleurs nous apprendre rien de précis sur sa nature. Il ne nous reste qu'une chance de nous éclairer, c'est de consulter les passages où les deux éléments composants de son nom, *râman* et *hvâçtra,* paraissent isolément. Or le mot *râman* paraît deux fois seul, et les deux fois en compagnie du mot *vâçtra.* Dans le premier (*Y.* XLVI, 2), il est dit qu'Ahura Mazda a créé pour l'homme la vache aux dons multiples et que l'homme lui doit en toute piété *vâçtrâ râma* « pâturages et paisible vie » ([illegible] [illegible]; âhârâya ânandâya); le commentaire ne donne aucun renseignement. Il est plus explicite au second passage (*Y.* XXXV, 10) :

1. La contre-partie de *khvâr* en persan est *dushvâr* دشوار, pour *dush-khvâr.* Le pehlvi zend *duzhâthra* par *dushkhvârîh* [illegible] (c.-à-d. **dush-hvâthra*).

2. Dans le *Yt.* I, 14 *viçpa-hvâthra, pouru-hvâthra, hvâthravâo* est traduit تمام خوبی، پر خوبی، خوبی‌منند (voir plus bas, Traductions).

Gavôi adâish tâish shkyaothanâish yâish vahishtâish fraêshyâmahî
râmâcâ vâçtrâca dazdyâi :
« Nous ordonnons à l'égard des troupeaux d'agir suivant les œuvres d'excellence, de leur donner *repos et pâturages* ». Le commentaire porte : « que l'on accomplisse à l'égard des troupeaux ces bonnes œuvres, à savoir qu'on leur fasse des étables et qu'on leur donne de l'eau et des pâturages [1] ».

L'idée naturelle que suggèrent ces rapprochements, c'est que *hvâçtrem* est un mot formé comme *hvâthrem,* qu'il doit se décomposer, non en *hvâç-trem, hvâd-trem,* mais en *hu-vâçtrem,* que c'est un adjectif possessif et que *râma hvâçtrem* signifie « *le repos dans les bons pâturages* »; : je traduis « repos », faute d'un terme meilleur pour rendre l'idée si souvent exprimée dans l'Avesta par *hushiti* [2], littéralement « bonne habitation » (*hûmânishnîh*). en réalité « bien-être, sécurité » : c'est un synonyme de la *râmô-shiti* demandée aux Dieux (*Yaçna* LXVII, 42).

Nous comprenons à présent cette formule de bénédiction où le prêtre souhaite au pays le *râma hvâçtra* et aux hommes qui l'habitent la santé et la guérison : en réalité, il lui souhaite d'être couvert de bonnes maisons, de bonnes fermes, de bons pâturages.

Râma hvâçtra, avant d'être objet d'invocation comme dieu en compagnie de Vayu et de Mithra, a donc dû être d'abord objet d'invocation comme faveur demandée : on a demandé le râma hvâçtra à Vayu et à Mithra avant d'invoquer *Râma hvâçtra*, de la même façon qu'on a demandé aux dieux l'*amem* et la *uparatâț*, « la force et l'ascendant », avant d'invoquer le génie Amem et le génie Uparatâț.

Pourquoi Râma hvâçtra est-il précisément en rapport avec Mithra et avec Vayu?

C'est que Mithra et Vayu, étant des Dieux qui ont pour do-

1. Gôçpandân râi pahlûm kâr zanman kart yahvûnât âigh pâhiçtî barâ obdûnand apash miâ vâçtar yahbûnand (*Vend.* XI, 6 [18]).

2. Le védique *sukshiti.* Confirmation : Ardvi Çûra, la grande déesse des eaux, reçoit l'épithète de *hvâçtra* (*Yt.* XIX, 67), ce qu'on traduit, par analogie avec Râma hvâçtra, « savoureuse, qui rend savoureux « (Justi, s. *qâçtra*) : en réalité elle est la déesse « qui a » ou « qui donne les bonnes prairies » *hu-vâçtra,* épithète suivie immédiatement de l'épithète *hv-açpa* « qui a » ou « qui donne de bons chevaux ».

maine l'espace céleste, ont eu pour domaine ces vastes pâturages d'en haut où paissaient jadis les *gâs*, les troupeaux des nuages. Mithra en est resté le dieu *Vourugaoyaoitis* « le dieu aux larges pâturages » et la mythologie mithriaque racontait comment il détournait dans son antre les troupeaux de bœufs, à la façon d'un Cacus :

> Vertebatque boves alienos semper in antris
> Sicut et Cacus Vulcani filius ille [1].

Mais c'est surtout à Vayu que durent s'attacher ces images, puisqu'il était matériellement le lieu même des troupeaux célestes. Ainsi dans les Védas, Vâyu, dépositaire des trésors de la pluie, allié de Parjanya, le dieu du nuage, est un dieu de qui les vaches ne tarissent pas [2]; la vache d'abondance, Sabardughâ, laisse pour lui couler toutes ses richesses de sa mamelle [3] et l'Indien, réclamant ses vaches égarées, se rappelle combien Vâyu aimait aller avec elles [4].

L'identité d'origine et de nature du Vayu Avestéen avec le Vâya védique laisse supposer qu'il y a eu un temps où lui aussi était en rapport avec les troupeaux célestes : c'est dans ce temps qu'il commença à résider au *râma hvâçtra* et qu'on commença à lui demander le *râma hvâçtra* : de là sortit dans la période historique le dieu Râma hvâçtra.

1. Commodianus ap. Windischmann. Il est *abactor boum* (Firm. Maternus, *De errore*, § 5). Dans l'Avesta, il ramène à l'étable les vaches égarées dans le repaire de la Druj (*Yt.* X, 86).

2. *RV.* I, 135, 8.

3. *RV.* I, 134.

4. Eha yantu paçavo ye pareyur
vâyur yeshâm sahacâram jujosha
tvashṭâ yeshâm rûpadheyâni veda
asmin tân goshṭhe savitâ ni yachatu. *Atharva V.* I, 26, 1.

II. — LE CHIEN MADHAKHA.

(*Soc. de Ling.* IV, 212.)

Même par ces temps d'incrédulité, on peut hésiter à porter la main sur un dieu. J'oserai néanmoins demander l'expulsion du Panthéon, ou plutôt du Pandémonium Avestéen, du personnage connu jusqu'ici sous le nom de *Chien Madhakha*. L'audace semblera moins grande, si l'on considère que c'est seulement dans ces trente dernières années que le personnage en question a reçu ses titres de divinité, et cela de la main des savants européens, et que les Parses n'ont jamais entendu parler et ne nous parlent jamais d'aucun Cerbère de ce nom.

Le Chien Madhakha n'est cité qu'une fois dans l'*Avesta*, dans un passage qui est ou semble parfaitement clair (*Vendidad*, VII, 26 [67])[1]; le voici :

« Ô créateur des mondes matériels, être saint! demande Zoroastre à Ormazd, ceux-là peuvent-ils redevenir purs, ô saint Ahura-Mazda, qui portent à l'eau ou au feu un cadavre immonde qui les souille?

« Ahura-Mazda répondit :

« Non![2] ô saint Zarathushtra!

1. L'expression se retrouve dans une glose zende très corrompue du *Vendidad*, I, 14 (58).

2. Et par suite ils doivent périr, ils sont condamnés dans ce monde et dans l'autre :

هر آنکس نسا را بآتش [د]نهـــاد   نسا برد وديكر (ابا) ابـــر آب داد
كه ريمن بشد او تنش در شكفـت   . . . .
. . . .
بكيتى ومينو به بيند جفـــا   . . . .
همى پست كندن مر او را زتـــن   به پيش همه مردم وانجمـــن
بود واجب وفرض بر مردمـــان   بريدن همه بند بندش چنـــان
تنش را دهد با سكان وكـــلاغ   كه نكند ديكر [دكر] كس برينسان دماغ
روانش چو آيد بدين جايكـــاه   عقوبت كشد در بر ديوهـــا
پتيتى نه كردار [مـــر] اورا روان   بدوزخ بماند روانش چنـــان
كه تا رستخيز آن چنان زار وخـــوار   كه ديوان بر آرند ازآنكس دمـــار

Grand Ravâet, p. 123. — Pour همى پست كندن. etc. cf. *Vendidâd*, III, 26 (66), et IX, 49 (180) : *pãçtô-frathañhem hê kameredhem*, etc.

« *Ce sont ces hommes d'enfer* [1], *faiseurs de Naçu* [2], *qui donnent le plus de force à X . . . . .*

« Ce sont ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, qui donnent le plus de force à la sécheresse qui détruit les pâturages.

« Ce sont ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, qui donnent le plus de force à l'hiver, créé des Daêvas, à l'hiver tueur de troupeaux, aux neiges épaisses ; au mauvais, au fatal hiver, qui déborde et qui blesse. »

La phrase en italiques est dans le texte : « tê *çûnô madhakhayâoçca* aogazdaçtema bavaiñti yôi naçukereta drvañtô. »

Étant donné le lexique zend, tel qu'il est constitué d'après les textes que nous possédons, il est impossible de faire de *çûnô* autre chose que le génitif de *çpan* « chien » (sanscrit *çvan çunas,* grec κύων κυνός) ; *madhakha* devient donc tout naturellement le nom de ce chïen, et, par suite, la phrase se traduira : « Ces hommes d'enfer, faiseurs de Naçu, sont les pires alliés du *chien Madhakha* ». Telle est, en effet, la traduction qui a été adoptée par les traducteurs européens. Quel était le rôle du chien Madhakha ? Probablement, à en juger d'après le contexte, un démon de l'hiver.

Passons aux Parses. La traduction d'Aspendiârjî porte : « te *macchar mākh* iârîno bâpnâr ghaṇî thâi, te naçano karnâr dozakhî. »

« Cet homme d'enfer, faiseur de Naçâ, est le pire allié des *moustiques et des mouches.* »

Il ajoute comme glose explicative : « macchar tathâ mākh tathâ ṭîḍ tathâ ghaṇî iârîno bâpnâr, yâne : âtaç ane pâno mã naço nākhe tethî macchar ane mākh ane ṭîḍ ghaṇā pedâ thâî. »

« Il est le pire allié des moustiques, des mouches et des sauterelles, c'est-à-dire que, quand l'on jette de la matière morte au

1. *Drvañtô* s'applique soit aux démons, soit aux impies assimilés aux démons, qui deviennent démons après leur mort, c.-à-d. qui sont *damnés* (cf. *Vendidad,* VIII, 31 [101]) ; l'on souhaite à l'âme d'un ennemi de devenir *darvañḍ (cim ô ruã ku ruã darvañḍ bâḍ; Aogemaidê,* 48) ; l'opposé de *darvañḍ* est *ashô* « bienheureux » ; *Minokhired,* 44, 34 : *ka mîreñd ashô heñd,* traduit : *yadi mriyante muktâ bhavanti.* Aussi la tradition moderne rend *darvañḍ* par دوزخی « être infernal ».

2. Ou peut-être *tournés en Naçus.*

feu ou à l'eau, les moustiques, les mouches et les sauterelles se produisent en abondance ».

Nous voici loin du chien Madhakha.

Ne cherchons pas pour l'instant comment Aspendiârjî a pu trouver, dans *çûnô madhakhayâo*, soit « les moustiques et les mouches », soit « les mouches et les sauterelles » ; retenons seulement ce fait qu'il ne reconnaît pas dans *çûnô* le mot « chien ». Ce seul fait, quelle que soit la valeur absolue de sa traduction, et quelle que puisse être la valeur réelle de *çûnô*, nous donne lieu de penser que *çûnô* n'est pas ici le génitif du mot *çpan* « chien ». *Çpan çûnô* « chien » est un mot si connu, et toujours si bien reconnu par la tradition, qu'il est absolument impossible d'imaginer que, s'il s'agissait ici de lui, elle l'eût méconnu : bien plus, la tendance de la tradition étant de confondre les homonymes en un même mot, bien plus que de diviser un seul et même mot en plusieurs, au cas où par hasard elle aurait ici traduit *çûnô* « chien », il ne s'ensuivrait pas nécessairement que telle fût ici la signification réelle du mot, pour peu qu'il y eût rien de louche dans le sens; si donc elle traduit autrement, c'est très certainement qu'elle a ses raisons pour cela.

Mais Aspendiârjî ne représente que la forme moderne de la tradition : il a pu se produire des accidents qui nous échappent et de nature à la corrompre. Remontons à sa forme la plus ancienne, la traduction pehlvie. Malheureusement elle est très obscure : le mot *çûnô* est traduit par un mot écrit partiellement en lettres zendes [zend], *tûn*, et de sens inconnu; et *madhakhayâo* est rendu par un groupe dont la lecture même est inconnue [pehlvi]; la lecture la plus simple serait *maçûcî*, mais elle ne répond à aucun mot connu. M. Justi, il est vrai, lit les deux premières lettres *madag*, ce qui serait une simple transcription d'un nom propre *madhakha;* cette lecture est en soi parfaitement légitime, car, en pehlvi, le signe [pehlvi], qui, comme signe simple, vaut *ç*, peut se décomposer en deux signes [pehlvi], dont chacun est susceptible des valeurs *i, y, ê, d, g, z, ģ*, et l'on voit que dans le nombre des combinaisons possibles se trouve la lecture *madag*. Je n'ai aucune objection *directe* contre cette lecture, et c'est simplement le sens une fois établi de *madhakha* qui nous forcera à l'abandonner.

La traduction pehlvie ne nous apprend donc rien. Si, pourtant : elle nous apprend que déjà sous les Sassanides, à une époque où les Destours possédaient encore pleinement le sens de leurs livres sacrés, ils regardaient le *çûnô* de notre passage comme un mot tout différent de *çpan çûnô* « chien », puisqu'au lieu de le traduire comme ils le font *toujours* par [illegible] (*sag* « chien », le persan سگ) ou par [illegible] (*kalbâ*, le synonyme sémitique de [illegible]), ils le rendent par un mot qui n'est ni [illegible] ni [illegible].

Si nous en étions réduit à Aspendiârjî et à la traduction pehlvie, c'est-à-dire à la tradition sous ses deux formes extrêmes — la plus ancienne et la plus moderne — nous n'aurions guère de chance de trouver la solution de notre problème. Les deux traductions jusqu'ici n'offrent qu'un point de commun, c'est que l'une et l'autre voient dans *çûnô* autre chose que les traducteurs européens; mais il nous est impossible de voir si l'accord va plus loin et si Aspendiârjî représente en tout la tradition primitive.

Nous avons heureusement un intermédiaire.

M. Spiegel, dans sa traduction du *Vendidad*, cite en note à notre passage l'extrait suivant du Sadder, d'après la traduction de Hyde :

Porta LXXX : « Præceptum est ut cadaver ad ignem aut aquam non feras; quod si feceris in Gehenna mansurus es hocce judicio. Sic enim in religione nobis dixit religiosus, quicunque cadaver ad ignem et aquam adduxerit, *eodem tempore propter hoc ipsum corpus tanquam locusta fiet*, hyems propterea vehementior erit, quod cadaver ad aquam et ignem prope adductum fuit ».

Le lecteur le voit par les mots que nous avons soulignés : voici décidément les sauterelles d'Aspendiârjî qui gagnent du terrain et remontent de plusieurs siècles dans notre estime. Le texte de Hyde, il est vrai, n'est pas plus clair pour cela, et si l'on comprend que la souillure faite au feu, en frappant sa puissance, amène une recrudescence de l'hiver, l'on ne voit pas bien pourquoi, ni comment, l'auteur de la souillure devient semblable à une sauterelle. N'y aurait-il pas là quelque trahison du traducteur? Il est facile d'en avoir le cœur net : consultons l'original (texte en prose, Grand Ravâet) :

Sadder, 72 : چو کسی نسا بآب وآتش برند مرگرزان باشد چه

در دین فرماید که سین و ملخ که بسیار آید از آن جهت آید که

نسا بآب رسانیده باشد همچنین زمستان سردتر بود وتابستان

گرمتر بود

« L'homme qui jette de la matière morte dans l'eau ou le feu est digne de mort; car il est dit dans la Loi (l'*Avesta*) que quand se multiplient les سین (c.-à-d. *les mouches*) *et les sauterelles,* c'est pour avoir fait venir de la matière morte dans l'eau, et l'hiver en devient aussi plus dur et l'été plus chaud. »

Tout devient clair à présent : سین و ملخ est la traduction de *çûnô madhakhayâo,* et *madhakha* signifie ملخ, c'est-à-dire « sauterelle »; or, si nous nous reportons à la traduction pehlvie, nous trouvons que dans le groupe [pehlvi], la seconde lettre, considérée comme complexe, peut se lire *ê-y,* ce qui donne pour tout le mot *mêy-ci* « et les sauterelles », [pehlvi] étant le persan میگ, lequel est synonyme de ملخ. Donc, des Sassanides à nos jours, la tradition n'a point varié sur le sens de *madhakha,* et la traduction du mot par « sauterelle » se suit d'une façon continue du pehlvi sassanide *mêy* au guzrati moderne *ṭîḍ,* par l'intermédiaire du persan du Sadder *malakh.*

Mais il y a mieux : des trois mots, — pehlvi, persan, guzrati, — qui ont servi à traduire *madhakha : mêy, malakh, ṭîḍ,* il en est un qui n'est autre que *madhakha* lui-même; c'est le second, le persan ملخ, *malakh.* Le rapprochement est doublement intéressant : d'abord, parce qu'au témoignage concordant et continu de la tradition il ajoute la confirmation étymologique; ensuite, parce qu'il met sur la voie d'une nouvelle loi de phonétique persane, à savoir que le ل persan peut représenter une dentale primitive (voir vol. I, pp. 71-73).

Il est probable que le terme du pehlvi, [pehlvi], persan مَیگ, est aussi identique à *madhakha,* et un simple doublet de ملخ. Si la forme primitive de *madhakha* est *madhaka*[1], comme cela est

1. Quant à l'étymologie même de *madhakha,* qui d'ailleurs est d'un intérêt tout secondaire, le sens du mot étant établi indépendamment d'elle, il faut peut-être le chercher dans les parages de la grenouille indienne,

assez vraisemblable, parce que les médiales tendent à s'aspirer et qu'il existe un suffixe *ka*, mais non de suffixe *kha*, مَيكْ sera la forme normale de *madhakha*, la dentale médiale s'étant réduite à *y*, comme dans مى, *mai* « vin », de *madhu*; پاى, *pâi*, « pied », de *pâdha*, etc. (vol. I, § 34); *mai-g*, مَيكْ, est à **madha-ka* dans le même rapport que *mai* مى, à *madhu*. Le fatha du م prouve que le ى ne représente pas un guṇa, mais une consonne primitive suivant un *a*[1]. *Maig* est à *malakh* comme *mai* est à *mul*.

Venons à *çûnô* : ici, malheureusement, des trois termes deux seulement sont clairs : Aspendiârjî a *machar* « moucheron », le Sadder a سين, lequel semble n'être qu'une transcription du mot zend, car il ajoute en glose پشه « moucheron ». Le pehlvi a [pehlvi] qui, je crois, n'est non plus qu'une transcription : il y aurait une faute de copiste et il faudrait lire [pehlvi] au lieu de [pehlvi], [pehlvi], qui est exactement *çûnô*. Quoi qu'il en soit, l'accord du pehlvi avec le Sadder et Aspendiârjî dans le cas de *madhakha* nous autorise pleinement à supposer le même accord dans le cas de *çûnô*, et à penser que le mot, quel qu'il soit, que représente [pehlvi], est synonyme de پشه et de *macchar*. Donc *çûnô* est le génitif d'un mot signifiant « mouche »; ce mot a disparu en persan, puisque le Sadder, en le transcrivant, est obligé de l'interpréter; le thème est-il *çpan* ou *çun?* Il est difficile de le décider; il est peut-être parent du grec κώνωψ ou de κνίψ.

Nous conclurons :

1° Que la phrase du *Vendidad*, VII, 26, doit se traduire non pas : « ce sont ces hommes qui donnent le plus de force au chien Madhakha », mais : « ce sont ces hommes qui multiplient le plus les mouches et les sauterelles ».

2° Qu'il faut supprimer du lexique zend le nom propre *Madhakha* et le remplacer par le nom commun *madhakha* « sauterelle »,

maṇḍûka. Grenouille et sauterelle ont cela de commun qu'elles sautent; ce sont des personnes nerveuses et un peu folles, et qui semblent atteintes d'ivresse, de *mada* (réserve fait pour les droits de *maṇḍûka* à une origine anaryenne, s'il y a lieu).

1. L'existence de ce doublet peut faire supposer que ملخ n'est pas persan pur, mais appartient à un dialecte du même groupe que l'afghan. Un autre exemple persan d'une dentale rendue par *l*, *Haêtumañt*, هلمند, nous ramène en effet dans les parages de l'Afghanistan.

identique au persan ملخ (et probablement aussi au persan مَیک)[1].

III. — LE DIEU HADHISH.

(*Soc. de Ling.* V, 74.)

Ayant chassé du Panthéon mazdéen un intrus, le chien Madhakha, profitons de la place libre pour y faire entrer un dieu méconnu, le dieu *Hadhish.*

Hadhish paraît deux fois dans l'Avesta, l'une et l'autre fois dans les litanies du *Viçpêred* : 1° *Viçp.* I, 34 (répété II, 34); 2° *Viçp.* II, 24.

Le premier passage est conçu comme il suit :

« *Niraêdhayêmi hañkârayêmi hadhishahêca vâçtravatô vâçtraberetahêca gavê hudhâoñhê gaodayêhêca narsh ashaonô* ».

Hadhisha est une forme vocalique du thème *hadhish* que présentent quelques manuscrits dans la formule parallèle (II, 34); c'est le perse *hadish,* maison (vaçna Auramazdâha ima hadish adam akunavam; Xerxès E, a. 16 : « Par la grâce d'Auramazda j'ai fait cette maison »). *Hadish* répond, avec l'équivalence des suffixes *as* et *ish,* au sanscrit *sadas,* au grec ἕδος, maison.

Néanmoins, *hadhish* n'est point la maison. D'une part, il s'agit d'une invocation à un être personnel ou au moins personnifié; car toutes les invocations du premier chapitre, dont celle-ci est la dernière, s'adressent à des êtres de ce genre; d'autre part, ce qui est décisif, la traduction pehlvie voit en lui un génie : *Haçish mînôî khânak* « Hadhish, le génie de la maison ».

Ce dieu reçoit l'épithète de *vâçtravat* « qui possède les pâturages », ce que le pehlvi commente : *âighash anbâr dar çâzînad,* « c'est-à-dire qu'il procure les provisions». On reconnaît ici l'étymologie latine des Pénates, étymologie qui peut être fausse philologiquement, mais qui est vraie en tant qu'elle fait con-

1. Et de plus : qu'il faut ajouter au lexique zend un mot *çpan* ou *çun,* signifiant « mouche »; et qu'il y a des cas où ل persan dérive d'une dentale primitive.

naître, en partie du moins, le rôle vrai des Pénates : *Penates* . . . a *penu* . . . est enim omne quo vescuntur homines *penu* (Cic., *N. D.*, II. 27, 67); c'est en quoi ils diffèrent des dieux Lares.

La formule entière signifie :

«Je fais appel et accomplis le sacrifice au Génie domestique, maître des pâturages, à Celui qui donne les pâturages aux troupeaux bienfaisants, à Celui qui donne les troupeaux à l'homme de bien».

Ces deux derniers termes sont soit de simples épithètes de Hadhish, considéré comme le génie domestique qui donne la pâture aux troupeaux et les troupeaux à l'homme; soit, et c'est ainsi que le commentaire pehlvi semble le considérer, le nom de deux génies indépendants; pour *vâçtrôberetahê,* il a la glose suivante : *Zak mînôî amat gôçpendân râi anbâr leakhvâr kunad pun raçi olman* «le Génie par le fait de qui l'homme fait des provisions pour les troupeaux»; pour *gaodayêhê,* il a *paçushhôrvô,* [pehlvi]. *Paçushhôrvô,* littéralement «gardien du troupeau, sert généralement d'épithète au chien de berger, qu'il garde les troupeaux à la façon d'un chien de berger; mais ici ce n'est qu'un nom de *Gôshurûn* (Géush urva), le génie protecteur des troupeaux, invoqué dans le Yasht IX sous le nom de *Drvâçpa*; peut-être même faut-il lire *Paçush urûn,* de sorte que l'expression serait l'équivalent de *gôsh-urûn,* [pehlvi]; néanmoins, comme *Gôshurûn* «l'âme du Taureau, désigne un personnage particulier et déterminé, l'âme du Taureau *aêvôdâta,* tandis que *paçush* est un terme général désignant l'espèce, il est probable que la lecture *Paçushhôrvô* et l'interprétation «Gardien des troupeaux» sont ici mieux à leur place. — Le second génie, celui qui donne les pâturages aux troupeaux, est sans doute *Râma hvâçtra.*

Le second passage est (X, 24) :

Hadhishaçca ashavatô hvâçtravatô (Spiegel); ou *hvâthravatô* (Westergaard) *marzhdikavatô.*

La lecture *hvâçtravatô* semble appuyée par le passage que nous venons d'étudier; néanmoins, c'est probablement *hvâthravatô* qui est la lecture vraie, car c'est celle que les auteurs de la traduction pehlvie avaient devant les yeux; ils traduisent : *khrârîhômandîh âighash khvârîh. Khvârîh,* le persan خواری, est la forme persane et l'équivalent de traduction usuel du zend

hvâthra[1], c'est « l'aise, le bien-être », sens qui concorde d'ailleurs également avec la valeur de *Hadhish* « le Génie de la maison, qui donne l'aise », le dieu du *home*. D'ailleurs, on n'attendrait pas un adjectif *hvâçtravatô; hvâçtra* étant lui-même un adjectif, il faudrait *hvâçtrahê*.

Ashavatô est traduit *ahlâyîmand* « maître de la sainteté, de l'*asha* ». On s'étonne d'avoir *ashavat* au lieu de l'usuel *ashavan*; mais c'est qu'en réalité, très probablement, *ashavat* n'a rien à faire avec l'*asha* « sainteté », et c'est par habitude et force d'inertie que la traduction le rend comme si c'était l'*asha* religieux. Cet *asha* est celui qui sert dans le *Vendidad* (V, 52 [153]; VII, 35 [93]) à désigner un aliment fait de grain. Aussi la traduction pehlvie ajoute la même glose que pour *vâçtra-bereta : aighash an(b)âr dar kunad*, c'est-à-dire qu'il produit les provisions. La formule entière signifie :

« Le Génie de la maison, qui donne le grain, qui donne le bien-être, qui est plein de miséricorde ».

L'expression védique qui se rapproche le plus de *hadhish* est le *sadas-pati* « maître de la maison », épithète donnée une fois à Brahmaṇaspati (I, xix, 6), une autre fois à Indrâgnî (I, xix, 6); mais l'idée du génie protecteur et bienfaiteur de la maison n'est qu'indiquée sans être développée : elle l'est dans *Vâstosh-pati*.

IV. — L'HIVER MALKÔSH.

Le *Vendidad* (II, 22 [46]), parlant de l'hiver qui doit désoler le monde aux approches de la fin des choses, dit :

« Sur le monde matériel, ô beau Yima, fils de Vîvañuhañt, les hivers fatals vont fondre, qui amènent les froids durs et meurtriers[2]. Sur le monde matériel vont fondre les hivers fa-

1. Cf. plus haut, p. 191.

2. *Mrûrô;* j'ai traduit *fout*, ce qui est inexact; le pehlvi a *mûtak, âigh mandum tapâh obdûnand :* « *mûtak*, c'est-à-dire qui détruisent ». La lecture *mrûrâ* n'est pas absolument sûre; car cette même traduction pehlvie se retrouve au *Yaçna*, XI, 6 (19) pour rendre *mûraka*, ce qui recommanderait le variante *mûrô*.

tals, qui feront tomber bien des flocons de neige, à une hauteur de plusieurs *aredvi*[1] sur les montagnes les plus hautes ».

Au mot « les hivers fatals, *aghem zemô* », le pehlvi a : *Malkûçân yemalalûnad,* « il entend les hivers *Malkôsh* ».

J'ai adopté dans ma traduction du *Vendidad* l'explication courante qui voit dans ce *Malkosh* un emprunt à l'hébreu מלקוש et un essai de concilier la légende iranienne du monde détruit par l'hiver avec la légende sémitique du déluge. Mon ami M. Halévy me signale à ce rapprochement deux grosses difficultés :

1° מלקוש est purement hébreu, non araméen;

2° Les pluies מלקוש sont des pluies bienfaisantes, les pluies d'arrière-saison : le rituel remercie Dieu qui fait descendre le *Malkôsh* : le *Malkôsh* n'a rien à faire, ni de près, ni de loin, avec le déluge.

A ces objections j'en ajouterai une autre : c'est que Malkôsh n'est pas un nom de chose, c'est un nom d'homme; ce n'est pas le nom de l'hiver, mais le nom du magicien qui doit envoyer l'hiver final avec ses neiges et ses pluies : le Sadder, parlant d'un vilain vice, dit que ceux qui s'y livrent sont à l'égal d'Ahriman et de ce pervers Malkôç, par la sorcellerie duquel le monde sera désolé :

دگر بار ملکوس که جادویـــــــش
جهان عرق کردد از آن بد خویش

Le Sadder Bundehesh donne quelques détails sur ce Malkôç : il doit paraître après le règne réparateur du premier précurseur de Çaoshyañṭ, Oshêdar Bâmi (Ukhshyaṭ-cretô); il dira aux hommes : « donnez-moi l'empire du monde » : ils répondront : « embrasse la religion, nous te donnerons l'empire ». Il refusera et pendant trois ans déchaînera par sa magie tant de pluies et de neige et désolera si bien le monde qu'il ne restera plus personne en vie. Au bout de trois ans, il mourra; la neige et la pluie cesseront, les portes du Var de Yima, de l'Irân Vêj, de Gangdez et de Kashmîr s'ouvriront, et notre Keshvar se repeuplera [2].

L'idée inverse de *mûtak* est contenue dans *amuyamna* (*Viçpêred*, VIII, 4), qui est rendu *amûtakîh* et signifie *l'innocence* (qui ne fait pas le mal).

1. Ou lieu de *an* aredvi deep, lire *many.*

2. دیوی بدیدار آید که آن دیو ملکوس خوانند ومردمان را کوید

Enfin une dernière raison, et décisive, c'est que son nom primitif est non pas Malkôsh, mais Markûç et qu'il se trouve cité dans l'Avesta même, avec tous les traits qu'il a dans la littérature pehlvie et parsie, sous le nom de *Mahrkûça*[1]. Son identité n'a pas encore été reconnue, parce qu'il paraît dans un fragment très corrompu et intraduisible : mais ce fragment contient cependant assez de traits clairs pour permettre d'arriver à des conclusions très sûres pour le point qui nous intéresse. C'est dans le Fragment VII, 2 de Westergaard. Voici la fin de ce fragment :

Yaṭ Mahrkûçô ava-mîryâitê, adâ zî ava drujô avô bavaiti çkeñdô çpayathrahê :

« Quand mourra Mahrkûça, alors tombera, alors sera brisée la Druj destructrice ». Ce dernier membre de phrase est tiré du *Yaçna* XXX, 10, où il se rapporte au moment du *tani paçûn* e.-à-d. de la lutte finale et de la résurrection. Or, dans notre fragment, il est précédé d'une allusion à un « hiver de mort et violent », *zaya meretô çtakhra,* et ce sont là précisément les expressions employées dans le *Vendidad* pour annoncer l'hiver fatal qui doit détruire pour un temps la vie du monde, l'hiver de Malkûç (*çtakhrô mrûrô zyâo, Vend.* II, 22 [48]).

Mahrkûça semble être un dérivé de *mahrka,* mort; ce serait un synonyme de *pouru-mahrkô* « aux mille morts », l'épithète d'Ahriman.

پادشاهی عالم بمن دهید اورا کویند دین بپذیر تا پادشاهی ترا دهیم او
نپذیرد و قبول نکند وپس برآن ستیزه و لجاج سه سال بجادوی برف
وباران بدیدار آورد واین جهان خراب کند چنانکه هیچکس دریـن
جایکاه نماند و چون سه سال برآید آن دیو بمیرد و برف وباران باز
ایستد واز ور جمکرد و ایران ویج وکنگدژ و کشمیر اندرون راهها و کُذرها
کشاده شود بدین کشور آیند و عالم آبادان کنند

(Sadder Bundehesh, ch. XXXVI; d'après le Vieux Ravâet d'Anquetil; ms. 47 du Supplément persan.)

1. Westergaard imprime *Mahrkûshô* [illegible]; le pehlvi *Markûçân* [illegible], la variante Mahri. kuçaò [illegible] et la forme persane *Malkôç* ملکوس indiquent une forme primitive *Mahrkûçô.*

V. — LES SIX ALLIÉS DE ÇAOSHYAÑT.

Le § 128 du Yasht des Férouers est ainsi conçu :

Nous adorons le Férouer du saint Raoeaçeaêshman;
Nous adorons le Férouer du saint Hvarecaêshman;
Nous adorons le Férouer du saint Frâdaṭ-hvarenô;
Nous adorons le Férouer du saint Varedaṭ-hvarenô;
Nous adorons le Férouer du saint Vouru-nemô;
Nous adorons le Férouer du saint Vouru-çavô;
Nous adorons le Férouer du saint Ukhshyaṭ-ereta;
Nous adorons le Férouer du saint Ukhshyaṭ-nemah;
Nous adorons le Férouer du saint Açtvaṭ-ereta.

Le dernier invoqué, Açtvaṭ-ereta, n'est autre que Çaoshyañṭ le Sauveur, le fils non encore né de Zoroastre, qui doit détruire la Druj et la mort et amener la résurrection et la vie éternelle.

Les deux précédents sont ses deux frères, ses deux précurseurs, connus dans la tradition parsie sous les noms d'Oshêdar Bâmî et Oshêdar Mâh. Ils doivent paraître, l'un à la fin du premier *hazâr* ou millenium à partir de la mort de Zoroastre, l'autre à la fin du second, pour rétablir le monde en ruines; et enfin, au troisième et dernier *hazâr*, paraît le restaurateur définitif.

Le Dâdiçtân, récemment traduit par M. West, nous donne des détails nouveaux et curieux sur les six personnages qui précèdent et sur lesquels on ne connaissait rien jusqu'ici[1] : « Durant les cinquante sept ans qui sont la durée de l'œuvre de résurrection, Rôshanô-cashm dans le Karshvare d'Arezahi, Khûr-cashm dans celui de Çavahi, Frâdaṭ-gadman (= F. hvarenô) dans Fradadafshu, Vâredad-gadman dans Vîdadhafshu; Kâmak-nyâyishn[2] dans Vourubareshti et Kâmak-çût[3] dans Vouru-jareshti agissent en accord avec Çôshyôsh dans Hvaniratha, tous immortels. Si merveilleuses sont la parfaite intelligence, l'ouïe excellente et la gloire de ces sept personnages qu'ils peuvent s'entretenir chacun avec les six autres, de Karshvare à Karshvare ».

Ces six personnages sont donc les représentants de Çao-

1. *Pahlavi Texts*, II; ch. XXXVI, 5-6.
2. Voir page suivante, note 1.
3. *Ibid.*

shyañṭ dans les autres Karshvares. Le Bundehesh et le Dâdiçtân citent bien d'autres héros immortels et qui doivent venir aider Çaoshyañṭ dans l'œuvre finale : mais ils appartiennent à Hvaniratha : tels Ashavazdah, fils de Pourudhâkhsti; Tuç, fils de Nôdar; Jîv, fils de Gôdarz etc. (*Bund.*, XXIX, 6; *Dâd.*, XC, 3).

Il est à remarquer que les noms de ces six héros sont en symétrie avec les noms des six Karshvares :

{ Raocaç-caêshman	Arazahi
{ Hvare-caêshman	Çavahi
{ Frâdaṭ-hvarenô	Fradadha-fshu
{ Varedaṭ-hvarenô	Vidadha-fshu
{ Vouru-nemô	Vouru-bareshti
{ Vouru-çavô	Vouru-jareshti

Ces six noms sont répartis en trois couples, répondant aux trois couples de Karshvares. *Frâdaṭ*-hvarenô et *Varedaṭ*-hvarenô, dont les noms signifient « *Qui développe* le hvarenô, *qui accroît* le hvarenô », sont mis en rapport avec les deux Karshvares dont les noms signifient : « *Qui développe* les troupeaux, *qui accroît* les troupeaux ». *Vouru*-nemô et *Vouru*-çavô sont, à raison du premier terme de leur nom, appelés à régner sur *Vouru*-bareshti et *Vouru*-jareshti [1]. Restent Raocaç-caêshman et Hvare-caêshman pour Arezahi et Çavahi.

Ces six noms ont-ils été fabriqués artificiellement et par esprit de système, pour répondre aux six Karshvares? Le rapport des deux premiers noms [2] avec ceux des Karshvares correspondants n'est pas assez clair pour permettre une affirmative décidée. La symétrie parfaite des quatre autres rend pourtant la chose bien probable et il était bien dans l'esprit du

1. La traduction pehlvie des deux noms d'hommes, *kâmak* nyâyishn, *kâmak* çût, prouve que dans les deux noms correspondants de Karshvares, *vouru* n'est point le *vouru* qui répond au sanscrit *uru* et signifie « large », mais le mot *vouru*, signifiant « désiré » ou « désir » (voir p. 183). Il suit de là que *bareshti* et *jareshti* désignent probablement des abstractions et non des objets matériels.

2. *Caêhsman* est rendu *cashm*, œil; soit par confusion, soit par à-peu-près : les deux noms semblent signifier « Qui perçoit la lumière, qui perçoit le soleil ».

Mazdéisme, ayant un Çaoshyañṭ en Hvaniratha, de lui donner des représentants dans les six autres Karshvares.

VI. — LES TROIS VIERGES.

Le Karda XXX du Yasht des Férouers (§§ 139-142) est consacré à l'énumération des Férouers des saintes du Mazdéisme. L'énumération commence avec Hvôvi, l'épouse de Zoroastre; Fréni, Thrita, Pouruciçta, ses trois filles; Hutaoça, la femme de Vîshtâçpa et Huma, sa fille; elle termine avec les noms de la vierge Çrûtaṭ-fedhri, de la vierge Vañhu-fedhri et de la vierge Eredaṭ-fedhri :

kanyâo *Çrûtaṭ-fedhryô*
kanyâo *Vañhu-fedhryô*
kanyâo *Eredaṭ-fedhryô.*

Ces trois noms sont formés sur le même type, ayant tous trois pour second terme de composition le terme *fedhri,* et les trois personnages désignés ont en commun l'épithète de *kanya,* vierge; il est donc vraisemblable qu'ils forment un seul groupe mythique.

La dernière des trois vierges est connue : *Eredaṭ-fedhri,* aussi nommée Vîçpa-taurvairi, est la mère du Sauveur, la mère de Çaoshyañt. Il est dit que Zoroastre s'approcha trois fois de sa femme Hvôvi et chaque fois le germe tomba à terre : l'Ized Nériosengh recueillit ce germe et le mit sous la garde de l'ange Anâhita : au temps voulu, il se réunira au sein d'une mère : quatre-vingt dix-neuf mille neuf cent quatre-vingt dix-neuf Férouers de saints veillent sur lui pour qu'il ne soit point détruit par les démons. Cette tradition, contenue dans le Bundehesh (XXXII, 8-9), remonte aussi haut que l'Avesta, car le Yasht des Férouers invoque les 9999 myriades de Férouers qui veillent sur le germe de Zoroastre (§ 62).

Les Parses racontent que ce germe est déposé dans les eaux du lac Kãçava (le Zareh ou Hâmûn dans le Seistan : il y a là

une montagne nommée la Montagne du Seigneur (کوه خدای)[1], habitée par des fidèles : chaque année, au nouvel an et à la fête de Mihirjân ces hommes envoient leurs filles se baigner dans cette eau, car Zoroastre leur a annoncé que de leurs filles doivent naître Oshêdar, Oshêdar Mâh et Çôshyôsh. Le temps des prophètes arrivé, une de ces filles, nommée *Bad*, deviendra enceinte et donnera le jour à Oshêdar. De la même façon naîtra Oshêdar Mâh de la vierge *Veh Bad*, et enfin Çôshyôsh de la vierge *Ard Bad*[2].

Il est naturel, étant donnée la triple répétition de la légende, que les deux noms de vierges qui, dans l'Avesta, précèdent celui d'Eredaț-fedhri, désignent les deux précurseurs de celle-ci, de la même façon que dans l'énumération des alliés de Çaoshyañt (p. 206), les deux noms qui précèdent le sien désignent ses deux précurseurs. Autrement dit, Çrûtaț-fedhri et Vañhu-fedhri ne sont autres que *Bad* et *Veh Bad* de la légende parsie. En

1. Peut-être « la Montagne de la Souveraineté » ; c'est le mont *Ushidâo*, dépositaire du *hvarenô*, c.-à-d. de la majesté royale (*Yt.* XIX, 66).

2. وچون هزارهٔ زراتشت اسفنتمان برآید جای و کوهی است که آنجای کوه خدا خوانند وقومی بسیار از جمله بهدینان آنجا نشسته اند وهر سال روز نوروز و چون مهرجان آید آنمردمان دختران خانه‌را فرستند در آن آب نشینند چه زراتشت اسفنتمان آن حال بایشان گفته است که اوشیدر و اوشیدر ماه و سیاوسیانش از دختران شما پدیدار خواهد آمدن و پس چون دختران درآن آب نشینند و سر بشویند چو آن دختران بیایند پدران و مادران ایشانرا نگاه میدارند تا آنگاه که وقت دشتان وبی نمازی ایشان باشد پس چون گاه اوشیدر و اوشیدر ماه بدیدار آمدن باشد دختران بر قاعدهٔ هر سال بروند و اندر آن آب نشینند و دختری باشد که اورا نام بد باشد و آن دختر ازآن آب آبستن شود و چون دشتان باشد نیز دشتان شود و مادر داند اورا بگاه دارند تا نه ماه بر آید پس اوشیدر ازو بزاید

و چون هزاره برآید سی سال مانده باشد دیکر باره دختران درآب نشینند دختری باشد که اورا نام وه بد باشد ازآن رود آبستن شود چون نه ماه برآید اوشیدر ماه ازوی بزاید

و چون روزگار اوشیدر ماه بسر شود و دختران بروند برآب کانغسه نشینند دختری باشد که نام او ارد بد باشد از آن آب آبستن شود و چون نه ماه برآید سیاوشانش ازوی بزاید

effet, *Veh-Bad* ou *Veh Pad* (پد au lieu de بد) est le nom à peine altéré de **Vañhu-padhri*. Quant à *Çrûtaṭ-Padhri, elle a simplement perdu le premier terme de son nom[1].

Il n'est pas sans intérêt de voir le développement qu'a pris la légende dans la tradition orale. Voici ce que raconte un des premiers et des plus fidèles observateurs des Parses, le Père Gabriel du Chinon, missionnaire du XVIIe siècle dans ses *Relations nouvelles du Levant* (p. 479) :

« Ils (les Gaures) ont eu des geans si monstrueux, qu'ils n'étoient dans le plus profond de la mer, que jusqu'à la cheville du pié[2]. Enfin, pour comble de toute leur grandeur, ils ont donné au monde des amazones, qui surpassent en belles qualités, toutes celles dont nous parlent les histoires fabuleuzes; Elles habitent vers la frontière des Indes, & n'y a aucun homme qui demeure dans leur païs, pour n'être point sujetes à un sexe qui les voudroit dominer. On ne parle point là de Roi, mais seulement de Reine; les femmes n'y enfantent que des filles, & y conçoivent d'une admirable façon. Elles vont sur le bord de l'eau, & comme des conques marines, elles sont grosses de la rozée du Ciel, ou de quelque goutte de ces eaus cristallines qui sont en ce païs; & c'est de ce lieu dont doivent sortir ces trois enfants de leur Prophete dont j'ay parlé. »

VII. — KVIRIÑTA.

Dans le *Yasht* V, 29 et suite et dans le *Yasht* XV, 19, Azhis Dahâka implore dans les mêmes termes, la première fois Ardvi Çûra Anâhita, la seconde fois Vayu; il leur demande le pouvoir d'exterminer l'humanité de la terre.

1. Les trois noms zends semblent signifier : « Qui a un père illustre (?) », « Qui a un bon père », « Qui a un père prospère » ou « élevé (?) ».

On reconnaît aisément dans le nom parsi de la mère de Çôshyôsh, *Ard Bad* ارد بد, son nom avestéen *Eredaṭ-fedhri* ou en le ramenant à une forme plus primitive **Eredaṭ-padhri*. Selon l'Avesta également Çaoshyañt doit naître du lac Kăçava (*Vend.* XIX, 5 [18]).

2. Le Gañdarewa tué par Kereçâçpa : *Yt.* V, 38; voir les notes correspondantes dans notre traduction des Yashts.

Le lieu de la prière varie, ou semble varier. La première prière est adressée à Bawri, c'est-à-dire à Babylone; la seconde dans une localité désignée par les termes *upa duzhitem Kviriñtem.*

M. Spiegel traduit *kviriñta* comme un nom commun, signifiant «désert» : «an der schlechten Wüste». — «On songe immédiatement, dit M. Justi (*Handbuch*, s. *Kviriñta*) à Kelenk *dis*, où, selon le Mujmil (*Journal Asiatique*, 1841, I, 295) résidait Dahâka près de Babylone.» Mais M. Justi ne s'arrête pas à ce rapprochement et identifie *kviriñta* avec le *karina* d'Isidore de Charax, aujourd'hui Kerend, au défilé du Zagros entre Holvan et Kirmânshâh.

Je crois que M. Jnsti a eu tort de ne pas s'arrêter à sa première pensée.

«Zohak, dit Hamzah d'Ispahan[1], habitait à Babylone où il s'était bâti un palais en forme de grue (على هيأة كركى) et il l'appela *kulenk dîç* (كلنك ديس) : mais le peuple l'appelait *Dîç Het* (ديس حت)[2]». *Kulenk dîç* signifie «le palais de la grue»; d'autre part, il n'est pas difficile de reconnaître que *Dîç Het* n'est autre chose que le zend *duzh-ita,* sinistre, malheureux, maudit (le sanscrit *durita*). Il suit de là que *kviriñta duzhita* désignait bien le palais babylonien de *kulenk dîç,* et le seul doute qui puisse rester est de savoir si *kulenk* est tout simplement la forme moderne de *kviriñta* ou si c'est par étymologie populaire et pour donner un sens à *kviriñta* qu'on l'a transformé en *Kulenk.* Dans le premier cas *kviriñta* serait le mot zend pour «grue». En tout cas l'expression du *Yasht* XV se traduira : «Au palais maudit de Kviriñta» ou «au palais maudit de la grue».

Firdousi connaît aussi *Duzhita* et, lui aussi, le place à Babylone; mais il l'appelle *Dizhukht* : «le palais élevé de Zohak s'appelait, dit-il, au temps où l'on parlait pehlvi, Gangi Dizhhûkht»[2] (ed. Macan, p. 39). Les formes sont corrompues, mais encore très reconnaissables. *Dizh-hûkht* serait en zend *duzhukhta* «male dictum», et répond pour l'intention à *Duzhita,* soit que le palais de Zohak portât aussi ce nom dans la légende primitive, soit que la tradition ait plus tard altéré le nom

1. Ed. Gottwaldt, p. 32 du texte, 22 de la traduction.

2. چو بر پهلوانی زبان راندند
همی کنگ دژهوختش خواندند

duzhita, trop isolé dans la langue : *ukhta* est encore compris dans la période pehlvie (à cause des composés *hu-ukhta, arsh-ukhdha* et *duzh-ukhta* même); *ita* ne l'était plus. Quant à *Gang,* qui rappelle d'abord le *Gang dêz* de Syâvarshâna dont il serait l'antiphrase, le Gang de Syâvarshâna étant une ville sainte et presque divine (Kañha ashaoni, *Yt.* V, 54, 57), il cache en réalité une déformation orthographique de *Kulenk* : کنک pour کلنک.

Il n'y a donc point contraction entre les deux Yashts : seulement le Yasht XV est plus précis : le Yasht V donne l'indication générale de la localité, Babylone; l'autre, la place exacte dans Babylone même.

Mais, en revanche, il y a contradiction entre ces deux Yashts et le Bundehesh qui place la scène de la prière aux bords du *Sifîd Rûd* : « Le Sifîd Rûd est dans l'Âdarbaijân : on dit que Dahâk demanda là une faveur d'Ahriman et des démons » (ch. XX). Or, ce n'est pas là le seul trait qui reporte la légende de Zohak vers le Nord. C'est au mont Demâvend qu'il est enchaîné jusqu'à la fin des temps, et le Varena où a lieu la lutte selon l'Avesta[1] (*Yt.* V, 33; IX, 13; *Vend.* I, 18 [68]) est identifié par la tradition avec le Gilan.

Il suit de là qu'il y a eu deux localisations de la légende, l'une au Nord et dans la région de la Caspienne, l'autre au Sud Ouest et dans la région du bas Euphrate. Cette seconde localisation coïncide avec l'assimilation établie entre Zohak et les Sémites. L'établissement de Zohak à Babylone prouve que ces Sémites étaient d'abord les Assyriens, dont la légende conserve ainsi un souvenir lointain; plus tard, l'Assyrie oubliée, Zohak devint Arabe. Ce changement est achevé dans Firdousi, où il est couramment traité d'Arabe. Mais ce changement est bien plus ancien que le Shâh Nâmah, il remonte déjà au Bundehesh, où Zohak descend de Tâz[2].

1. Par Virafshang, Zâînîgâv et Khrûtâçp (*Bund.* XXXI, 6). Le père de Zohak dans Firdousi s'appelle *Mardâç* مرداس : ce nom, d'apparence si peu persane, n'est qu'une corruption orthographique de *Khrûtâçp* : خروتاسپ، خروداس، خررداس، خرداس et enfin مرداس.

VIII. — ÇAVAÑHAVÂC et ERENAVÂC.

(*Soc. de Ling.* V, 67.)

Thraêtaona *(Ferîdûn)*, au moment de combattre Azhi Dahâka (Zohak), adresse à la déesse Ardvi Çûra Anâhita deux prières; voici la première :

« Donne moi, ô Ardvi Çûra Anâhita, que je triomphe d'Azhi Dahâka, aux trois gueules, aux trois têtes, aux six yeux, aux mille sens, très fort, *druj* démoniaque, démon fatal aux mondes, la *druj* la plus forte qu'Añra Mainyu (Ahriman) ait créée contre le monde matériel pour détruire le monde de l'Asha ».

La seconde prière est conçue comme il suit : « Uta hê vañta azâni *çavañhavâca erenavâca* yôi hen kehrpa çraêshta zazâitêê gaêthyâica yôi abdôtemê [1] ».

Il est dit ensuite qu'Ardvi Çûra lui accorda sa prière.

Il n'y a de clair dans cette phrase que *uta . . . azâni* « et que j'emmène », et *yôi hen kehrpa çraêshta* « qui sont les plus beaux de corps » ou « qui sont du corps le plus beau ».

Anquetil traduit : « Maintenant aidez-moi, dites que je vive heureux et grand, que mon corps vive dans ce monde avec pureté et sans mal ».

M. Spiegel traduit : « Puissé-je, le frappant, chasser ceux qui le servent et lui sont dévoués, qui de corps sont les plus beaux, — afin de les repousser —, et qui sont dans l'endroit le plus caché du monde [2] ».

M. Geldner traduit : « Et que, comme vainqueur, comme auxiliaire et vengeur, je sauve ceux-là qui sont les plus beaux de corps pour la reproduction et qui sont les plus utiles à l'humanité [3] ».

1. *Yasht*, V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34.

2. « Möge ich als ihn Schlagender treiben die welche (ihm) nützen und verpflichtet sind, die dem Körper nach die schönsten sind, um sie zu schieben, und die (sind) im Verborgensten der Welt. »

3. « Und dass ich als Sieger, als Helfer und Rächer die errette, welche zur Fortpflanzung von Körper am schönsten und für die Menschheit am nützlichsten sind » (*Journal de Kuhn*, XV, 385). M. Geldner en vertu des principes rythmiques qu'il a découverts et qui lui permettent de renouveler le texte de l'Avesta (cf. vol. II, pp. 28 sq.), contracte *çavañhavâca*

M. de Harlez traduit : « Que, vainqueur de ce (monstre), j'emmène, par (l'espoir d')avantages ou la contrainte, ceux qui sont les plus brillants de corps et que (je rende) à la liberté et à la vie ceux qui sont dans (la condition) la plus embarrassée[1] ».

Ces quatre traductions, malgré les différences considérables qu'elles présentent, ont cela de commun qu'elles traduisent toutes *çavañhavâca* et *erenavâca* comme des noms communs, d'un thème *çavañhava*, *erenava;* elles traduisent *vañta*, soit « secours », — il y a, en effet, un mot *vañta* que le pehlvi traduit *ayyâri* « secours », — soit « vainqueur », — il y a, en effet, une racine *van* signifiant « vincere ». Un autre trait commun à ces quatre traductions, c'est le vague de la prière prêtée à Ferîdûn. Pour accorder la prière demandée, il faut qu'Ardvi Çûra l'ait interprétée.

Si l'on se reporte au texte, on remarque que *uta* est suivi d'une enclitique, que ne traduisent point trois des traductions citées : *hê* « de lui », c'est-à-dire apparemment d'Azhi Dahâka; la direction de la phrase est donc : « et que j'emmène ses *vañta çavañhavâca erenavâca* ». Or, à côté de *vañta* « secours », il y a un autre mot *vañta* signifiant « épouse ». Le lexique zend-pehlvi porte : « *nisâman, amat khôp, vañta;* c'est-à-dire : « la femme honnête s'appelle *vañta* (par opposition à la *jahi*) ». *Vañta* paraît avec ce sens dans l'*Avesta, Yt.* XVII, 10[2]. Si ce *vañta* était par hasard le mot de notre texte, la phrase signifierait : « et que j'emmène ses *deux* épouses, *Çavañhavâca, Erenavâca* »; je dis « ses *deux* », parce que *vañta* est une forme de duel, le singulier devant être *vañtãm* et le pluriel *vañtâo*[3]. *Çavañhavâca* et *erenavâca* pourront, il est vrai, être des épithètes; mais il est

en *çavañhvâca*, qu'il ramène à un thème *çavañhvân* (sanscrit *çavasvan*), et assimile *erenavâ-ca* au sanserit *ṛṇavan*.

2. En note : « ou dans les conditions physiques inférieures. Cette phrase est très obscure. Thraètaona veut-il dire qu'il emmènera pour son service ceux des guerriers de Dahâka qui auront des qualités supérieures et laissera aller les autres, ou qu'il tuera les premiers, ou qu'il mènera à cette guerre ses meilleurs guerriers? Il n'est guère possible de le dire. »

3. Synonyme *vañtu* (*Vendidad*, III, 25 [86]).

4. Windischmann a reconnu que *çavañhavâca* et *erenavâca* sont des duels ; mais il traduit : « Die beiden den nützenden und den tapfern »; il ne s'explique pas sur le sens d'ensemble (*Mithra*, § 119).

plus probable que ce sont des noms propres, ce qui fournira une prière plus précise et plus nette.

Pour vérifier cette induction, adressons-nous à la légende de Ferîdûn dans le *Livre des Rois*. Or, le *Livre des Rois* nous apprend que Jemshîd, le roi détrôné par Zohak, avait deux filles d'une grande beauté, *Shehrinâz,* à la taille de cyprès et *Arnavâz,* à la face de lune[1], que Zohak, après son usurpation, enleva et prit pour femmes. Elles furent délivrées par Ferîdûn. Dans *Arnavâz* (ارنواز), le lecteur reconnaît immédiatement la forme persane de *Erenavâca,* ce qui prouve :

1° Que *Çavañhavâca* et *Erenavâca* sont les noms propres des deux femmes de Zohak;

2° Que les thèmes sont, non pas *çavañhâva, erenâva,* mais *Çavañhavâc, Erenavâc;*

3° Que la phrase doit se traduire : « Et que j'emmène (que je délivre)[2] ses deux femmes, Çavañhavâc et Erenavâc, qui[3] sont les créatures les plus belles de corps . . . . .»[4].

Cet exemple montre la difficulté de traduire les Yashts par la seule étymologie. En l'absence de traduction indigène et de tradition directe, il faut se rejeter sur tout ce qui reste de la légende héroïque. Le seul commentaire des Yashts est dans le *Shâh Nâmeh,* le *Bundehesh* et le *Folklore* persan.

1. Firdousi, éd. Mohl, I, 102 (سرو سهی شهرناز et روی ماه ارنواز).

2. A *uta hê vañta azâni* répond dans Firdousi :

برون آورید از شبستـــــان اوی   بتان سیه چشم خورشیـــد روی

« Il tira de l'appartement de Zohâk les deux belles aux yeux noirs, à la face de soleil. »

3. *Yôi hen,* pluriel, se rapportant au duel *vañta.*

4. Et que *Çavañhavâc-a, Erenavâc-a* sont à ajouter à la série des *dvandvas* zends (Justi, *Handbuch,* p. 378, § 407). — Je traduis la fin de la phrase, *gaêthyâica yôi abdôtemê* : « et qui sont la merveille du monde ». *Abda* est le parsi *awad,* pehlvi [illegible], persan افد, افده, d'où افدیدن « admirer » (*Minokhired,* 1, 10; *Dîn Kart* ap. *Ardâ Vîrâf,* p. 144; p. 16 du Lexique; cf. *Yaçna,* XXXI, 2, 6). *Abda* se retrouve dans le *Vendidad,* II, 24 [59]. (Remplacer, dans notre traduction de ce passage, les mots *a happy land* par *a wonderful land;* dans le texte imprimé du pehlvi correspondant, il faut corriger [illegible] en [illegible].)

Le mot *zazâitéê* est obscur; l'on ne voit pas à quel membre de phrase il se rapporte. Je le traduirais très hypothétiquement « pour les faire sortir », *zâ* étant traduit en pehlvi par *shabkûntan,* persan هشتن, *emittere.*

Erenavâc est resté dans Firdousi. *Çavañhavâc* est corrompu en *Shahrinâz* (شهر ناز). La corruption de *vâz* en *nâz* s'explique tout naturellement par les particularités de l'alphabet pehlvi, le signe de *vâc* (ou *vâj, vâz*) pouvant aussi se lire *nâz* (و۱). La corruption de *çavañha*, pehlvi *çavang* (cf. *çâvahi*, transcrit *çavang, Yt.* I, 8) en *shahr* (شهر) est moins facile à suivre. Il est visible que *sh* (ش) est une corruption persane pour *ç* (س); *r* (ر) est sans doute une faute de lecture pour *v* (و), ce qui aura amené l'insertion de ه entre ش et ر pour remplacer un élément sans valeur significative par un élément familier et compris, شهر « ville, pays », qui paraît dans un grand nombre de noms propres [1].

IX. — PÂTÇRAV.

Le commentaire pehlvi du *Vendidad* (XX, 4) cite *Pâtçrav* [pehlvi] comme le Crésus des temps anciens.

Le texte zend énumère les vertus et les dons des héros d'autrefois : invulnérables, sages, tout puissants, riches etc. et le commentaire, éclairant le texte par les exemples de la légende, ajoute : « invulnérable : comme Içfendyâr; sage : comme Kaikaoç; tout puissant : comme Jemshîd; riche : comme *Pâtçrav* (tuvânîkân cigûn Pâtçrav).

Les Parses modernes semblent ne plus connaître Pâtçrav : Aspendiârjî l'identifie tout simplement à Kai Khoçrav. L'on ne voit pas nulle part ailleurs que Kai Khoçrav ait reçu ce nom, ni qu'il ait passé en particulier pour le type du roi riche en trésors, et il est plus que probable que c'est au juger, et à cause de la ressemblance partielle des deux noms, qu'Aspendiârjî les a identifiés.

Le sommaire du douzième Nosk de l'Avesta donné dans le

1. Le sens significatif de ces deux noms est : pour *çavañhavâc*, « celle dont la voix est bienfaisante » ; pour *erenavâc*, « celle dont la voix est charmante », *erena* répondant au sanscrit *raṇa*, joie : *erenavâc* répond au védique *raṇyavâc*, à la voix charmante ; III, 55, 7.

Dîn-Kart[1] nous renseigne sur Pâtçrav : ce Nosk traite en effet de Ferîdûn « qui divisa Khvanîraç entre ses trois fils Çalm, Tûj, et Aîrîc, *qui épousèrent les filles de Pâtçrav, roi des Arabes* ». Nous voici transportés au début du Shâh Nâmeh : le Pâtçrav de la légende parsie est le Çarv, roi d'Yémen, de Firdousi سرو يمن شاه. Quand Ferîdûn eut ses trois enfants, il envoya Djendil جندل, le voyageur, à la façon d'Eleazar, chercher pour eux des fiancées dignes d'eux; il cherche longtemps en vain en Iran jusqu'à ce qu'enfin il trouva chez Çarv, roi d'Yémen, ce que son maître avait demandé, trois jeunes filles pures, à la face voilée, au visage de Péri : Çarv les refuse en vain et essaie de se débarrasser par la magie des trois prétendants, il est enfin forcé de donner ses filles aux fils de Ferîdûn.

Si les sommaires des Nosks sont fidèles et authentiques, la légende de Çarv remonte à l'Avesta même, et par elle le cycle du Yémen, car ce n'est pas la seule légende où le Yémen soit en rapport étroit avec l'Iran[2].

Le nom de Pâtçrav est abrégé dans Firdousi : la forme primitive, à en juger par l'analogie de *Khoçrav*, doit avoir été un composé de *çravah*, gloire; peut-être **Paiti-çravah* ; cf. *pâdishâh* de **Paiti-khshâyathiya* (vol. I, § 32). Firdousi, par jeu de mots sans doute, semble identifier Çarv avec le nom du çyprès : Ce roi du Yémen, dit Djendil à Ferîdûn, est un chef de peuple; c'est *un cyprès* qui jette au loin son ombre[3] ».

X. — LA NAISSANCE DE MINÔCHIHR.

Masoudi a une légende étrange sur Minôchihr, le successeur de Ferîdûn. « Il y a, dit-il, différentes opinions sur la généalogie de Menouchehr, et l'on s'est ingénié à le rattacher à Aféridoun, en supposant qu'Aféridoun eut des relations avec la

1. Reproduit par M. West dans ses *Pahlavi Texts*, I, 329, note.
2. Voir plus bas pp. 221 sq.
3. سر انجمن سرو سایه فکن (ed. Macan, 53).

fille de son fils Iredj, puis avec la fille née de cet inceste, et ainsi de suite jusqu'à la septième[1] ».

Firdousi ne connaît rien de tel : il raconte qu'Iredj, le fils bien aimé de Ferîdûn, quand il fut assassiné par ses frères Çalm et Tûr, laissait enceinte une esclave favorite nommée Mâh-afrîd : Ferîdûn se réjouit, espérant un vengeur pour son fils : mais quand fut venu le temps de la délivrance, Mâh-afrîd mit au jour une fille[2] et l'espoir du vieux roi fut ajourné. Quand elle fut nubile, il la donna à son neveu Pashang et d'elle naquit Minôchihr, le vengeur d'Irej.

Nous avons ici un exemple de la façon dont Firdousi réduit ou corrige la légende ancienne quand elle choque par trop le sentiment moral de la foi nouvelle. L'authenticité de la tradition de Masoudi est en effet confirmée, sinon dans le détail et dans la forme exacte où il la présente, du moins dans son ensemble, par le témoignage du Bundehesh :

« Frêtûn eut trois fils, Çalm, Tûj et Aîrîc : Aîrîc eut trois enfants, un fils et un couple (fils et fille) : les noms des deux fils étaient Vânîtâr et Anaçtokh; le nom de la fille était Gûzak. Çalm et Tûj tuèrent Aîrîc et ses fils fortunés, mais Frêtûn tint la fille cachée et de cette fille naquit une fille. Ils en furent informés et tuèrent la mère. Frêtûn prit soin de la fille, aussi cachée, durant dix générations, à la suite desquelles naquit Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk, ainsi nommé[3] parce qu'au moment de sa naissance un rayon de la lumière du soleil *(Khûrshêt)* lui tomba sur le nez *(vînîk)*[4]. De Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk et de sa sœur naquit Mânûsh-khûrnar[5], et de Mânûsh-khûrnar et de

1. Trad. Barbier de Meynard, II, 145.

2. Firdousi ne donne pas son nom : la fille d'Iraj se nomme Gûzak dans le Bundehesh. Selon une tradition perso-musulmane (*Masoudi,* II, 141), Minôchihr est fils de Moshjer (مشجر), fils de Ferîkas فريقس, fils de Weirek (ويرك; voir p. 219), et de Kûdak (كودك) fille d'Iraj. كودك est une corruption orthographique de كُوذك ou كُوزك *Gûzak.*

3. *Khûrshêt-vînîk* signifie « nez de soleil ».

4. Trait intéressant, en ce qu'il donne sans doute l'explication définitive du nom védique des Açvins, *Nâsatya.* Le nom zend de Khûrshêt-vînîk était **hvare-nâonh* (resté dans l'autre nom de Khûrshêt-vînîk, *Khûr-nâk;* voir page suivante, note 3), littéralement « à nez de soleil »; les Açvins, dieux lumineux bien caractérisés, sont *nâsatya,* « des Dieux au long nez » ce nez n'est autre que le rayon du soleil : ils sont **svar-nâsas.*

5. Bundehesh, tr. West, XXXI, 9-14.

sa sœur[1] naquit Mânûshcîhar, qui tua Çalm et Tûj pour venger Aîrîc[2]». La généalogie de Minôcihr est la suivante : Frêtûn, Aîrîc, Gûzak, Fragûzak, Zûshak, Frazûshak, Bîtak, Thritak, Aîrak, Mânûsh-khûrnâk[3], Mânûsh-khûrnar, Mânûshcîhar.

Le Bundehesh est moins explicite que Masoudi et rien ne prouve que Ferîdûn soit l'époux successif des filles d'Irej : du moins, à partir de Khûrshêd-vînîk c'est par inceste entre frère et sœur que la race d'Irej se perpétue. Une autre différence, moins essentielle, consiste dans le nombre des générations intermédiaires entre Minôchihr et Ferîdûn, qui est de sept dans Masoudi, de dix dans le Bundehesh. Le point commun, c'est que dans les deux légendes le sang d'Irej se transmet par des voies contre nature. Il a dû exister une autre tradition dans laquelle il se transmettait par des vierges : car les poètes persans musulmans qui rattachaient la race persane à Isaac, nommé aussi Weirek (ویرک), racontaient que «Weirek était fils de Eirek (ایرک), fils de Bourek (بورک), issu d'une génération de sept femmes qui devinrent mères sans avoir eu commerce avec l'homme et dont on fait remonter l'origine jusqu'à Iredj, fils d'Aféridoun[4]». *Eirek* est identique à l'*Aîrak* du Bundehesh, ce qui identifie *Weïrek* à Mânûsh-i Khûrshêt-vînîk[5]; il est possible que *Weïrek* (c.-à.-d. *Vîrak*) ویرک ne soit qu'une déformation orthographique de *vînîk : vînîk* est en pehlvi ورىو; si le second *î* tombe, on a ورو qui peut se lire *vîrak*[6].

Firdousi semble avoir eu sous les yeux cette dernière forme de la tradition, car il laisse dans un discours de Tûr échapper une allusion aux mauvais bruits sur la naissance de Minôchihr : «jeune roi sans père! ای بی پدر شاه نو» (ed. Macan, p. 79).

1. Autre version : «de Mânûsh-hûcîhar et de Mânûsh-khûrshêt». Le premier nom désigne sans doute la sœur de Mânûsh-khûrshêt.

2. *Bundehesh*, tr. West, XXXI, 9-14.

3. Khûrnâk, comme l'observe M. West, est la traduction du nom zend, dont *Khûrshêt-vînîk* est la traduction (*hvare-nâonh; sscr. **svar-nâs*). Le nom de son fils *Khûrnar* est le sanscrit *svar-nar* «homme du ciel».

4. Tr. Barbier de Meynard, II, 145.

5. Identique à *Khûrnâk;* v. note 3.

6. Bourak (Bûrak) doit répondre à *Thritak* : Thritak serait en persan تریدک (ترددک), qui a pu se corrompre en بودک, بورک.

XI. — L'ARCHER EREKHSHA.

M. Nöldeke, dans un ingénieux article publié dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1881, p. 445 sq.), a signalé l'identité de l'archer d'*Erekhsha,* mentionné dans le Yasht de Tishtrya, § 6, comme le plus habile des archers Aryens, avec l'archer *Arish,* ارش, si célèbre dans la légende du roi Minocihr et dont la flèche, lancée du mont Demâvend à l'Oxus, fixa la limite entre l'Iran et le Touran.

Dans Tabari, l'archer Arish est nommé *Arish shâtîn* : c'est ainsi du moins que M. Nöldeke le nomme dans sa traduction des Sassanides de Tabari (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden,* p. 271) : mais les manuscrits dont il donne les lectures dans l'article cité plus haut ont ارشساطى ou ارشساطر. Quelle est la valeur de ce second élément ساطى ou ساطر?

Erekhsha étant appelé dans l'Avesta *khshviwi ishu,* « aux flèches rapides », M. Nöldeke suppose que les formes données dans les manuscrits cachent cette *épithète,* déformée par la double accumulation d'erreurs de lecture qui accompagnent toute transcription du pehlvi en caractères arabes, les signes pehlvis étant polyphones et les signes diacritiques de l'arabe étant continuellement déplacés. M. Nöldeke observe donc que س, ou mieux ش, représente normalement le groupe zend *khsh;* ـہ répondrait à un *v* pehlvi, ı, lu par erreur avec sa valeur de *n,* ـنـ; ط est suspect; la fin du mot, ىر, n'est ni ين, *în,* ni ير, *îr;* il faut lire ش répondant au zend *wi-ish,* la désinence de mot *ish-us* est tombée. La forme primitive serait شنابش ou شنايبش, *shnaïbish* par *shwaibish* = *khshviwi-ishush.*

M. Nöldeke lui-même ne présente cette explication qu'avec doute et il faut avouer qu'en effet elle est assez pénible. Elle repose d'ailleurs sur une prémisse incertaine, à savoir que l'*épithète* zende serait devenue partie intégrante du *nom;* pour cela, il aurait fallu qu'elle fît déjà partie du nom en zend et fût autre chose qu'un qualificatif dont le sens est encore pleinement senti. Or, elle n'est encore en zend rien autre chose qu'une épithète qualificative, et la preuve c'est qu'elle est immédiatement répétée au superlatif : *Erekhshô khshviwi-ishush khshviwi-ishutemô airyanãm airyô,* « Erekhsha *l'habile archer,* l'Aryen d'entre les Aryens qui *était le plus habile archer* ». Si *khshviwi-ishu*

fait partie de la désignation moderne d'Erekhsha, ce doit être sous forme d'épithète et par suite de *traduction*.

Or, le *Mujmil et Terarikh*, énumérant les principaux héros de l'époque héroïque, cite entre autres ارش شيواتير, *Arish Shîvâtîr* (*Journal Asiatique*, 1843, I, 414). Mais *Shîvâtîr* est précisément la forme pehlvie ou persane que l'on attendrait comme traduction de *khshviwi-ishu;* تير, *tîr*, signifie *flèche* et traduit le zend *ishu*, dans la version pehlvie du *Vendidad* (IX, 171); شيوا, *shîvâ*, est la traduction, et l'on peut presque dire l'équivalent matériel de *khshviwi*, car il dérive de la même racine (sanscrit *khship*, lancer); la forme ancienne est *shîpâk*, [pehlvi], qui traduit *khsviwra* (*Yaçna*, LXI, 11), « qui s'agite [1] », épithète de la langue *agile* et qui est aussi un des noms ou des épithètes de la vipère (شيبا, traduit *azhish khshvaêwa*, *Vendidad* IX, 129); le mot شيبه, *shîba*, signifie l'action de lancer la flèche. Le nom d'Arish serait donc en pehlvi *Arish Shîpâk-tîr*, [pehlvi], et la lecture ارشسباطر est correcte, si on intercale un ى; c'est ارششيباطير, *Arish Shîbâtîr*.

XII. — EXPÉDITIONS DE KAI KAOÇ DANS LE HAMAVARAN ET LE BERBERISTAN.

Kai kaoç, après son expédition contre les Dévs du Mazanderan, en fit deux autres contre le pays de Hamavaran (هماوران)[2] et contre le Berberistan (بربرستان).

De l'Iran il se rendit en Touran et en Chine; de là, il passa dans le pays de Mekran, et, en continuant sa marche, il atteignit le pays de Berber. Les Berbers viennent à sa rencontre pour lui livrer bataille et, vaincus, lui rendent hommage. Du pays de Berber il se dirige vers la montagne de Kaf et vers l'Orient et rentre en Iran. Mais pendant son absence, les Arabes, l'Egypte et la Syrie se révoltent : il lève une armée, équipe une flotte, s'embarque, traverse un espace de mille farsangs, et se trouve enfin au milieu de trois pays : « à sa gauche était l'Egypte,

1. De là l'expression شيبا زبان, disert, éloquent.
2. Et هاماوران.

à sa droite le pays de Berber, et au milieu, du côté vers lequel il se dirigeait, la mer de Zereh, de sorte qu'il avait en face le pays de Hamavaran [1]». Les coalisés se réunissent dans le Berberistan; le roi de Hamavaran lâche pied le premier; il obtient la paix en donnant à Kai kaoç sa fille Sûdâbeh. Plus tard, il s'empare de Kaoç par trahison et le jette dans un cachot : Sûdâbeh partage la prison de son époux et le console jusqu'au moment où il est enfin délivré par Rustem.

Le récit de Firdousi, comme l'observe M. Mohl, est obscur et difficile à suivre. Le théâtre de la guerre serait la Cyrénaïque, puisque Kaoç a l'Egypte à sa gauche et le pays de Berber à sa droite. «Il me paraît au moins, dit M. Mohl, qu'il y a dans le récit de Firdousi des traces qui indiqueraient qu'originairement la tradition sur laquelle il est fondé se rattachait à une expédition sur la mer rouge que les Persans auraient faite en partant de la côte du Mekran; mais je n'ai jusqu'à présent trouvé aucun moyen d'éclaircir ce point. Les lexicographes orientaux mettent le Hamavaran tantôt en Syrie (شام), tantôt dans le Yemen (يمن), ce qui prouve qu'ils en étaient réduits aux conjectures sur les pays qui portent ce nom dans la tradition épique» [2].

Ce qui rend confus le récit, c'est qu'en essayant de le suivre sur la carte, le lecteur part de l'idée préconçue que le pays des Berbers serait ce que nous désignons à présent de ce nom : dans cette hypothèse, en effet, le pays de Hamavaran sera la Cyrénaïque, et l'on est alors obligé d'admettre que c'est par la Méditerranée que Kai kaoç aborde dans ces pays : or, il est plus que douteux que la légende épique ait jamais connu cette mer : d'ailleurs, Kai kaoç, se rendant du Mekran au pays de Berber, n'a pu traverser que la mer d'Oman et non la Méditerranée : il suit de là que le Berberistan n'est point le pays Barbaresque et que ce n'est point dans l'Afrique du Nord qu'il faut le chercher, mais bien, comme l'indiquait M. Mohl, dans l'Afrique Orientale.

Or, l'Afrique du Nord n'est pas le seul pays du nom de Barbarie : le pays au Sud de l'Abyssinie jusqu'au promontoire des Aromates (cap Guardafuy) s'appelait du temps de Pline *Barbarica regio* : c'est le *Barbara* de Ptolémée IV, 8, et d'Arrien

1. Trad. Mohl, vol. II, 4, de l'édition in 8°.
2. *Ibid.* préface, p. VI.

(Périple, 25). Mais ce pays devait au temps de Firdousi porter encore ce nom, puisqu'il le porte aujourd'hui encore : le *Berbera* est l'entrepôt du pays de Somal : il s'y tient tous les ans une grande foire qui dure du mois d'octobre au mois d'avril et où les Somalis vendent l'or, l'ivoire, la myrrhe, l'encens, toutes les richesses qui faisaient de leur pays la merveille de l'Egypte ancienne [1]; autrement dit, le Berberistan de Firdousi n'est autre chose que Pun, la divine, des hiéroglyphes [2].

Si le Berberistan est le pays de Somal [3], le Hamavar doit être le Yémen; car, quand l'on a l'Egypte à la gauche, le Somal à la droite, la mer devant soi, c'est le Yémen que l'on a en face. Les lexicographes ont donc eu raison d'identifier le Hamavar avec le Yémen [4]. Or, la preuve de fait que le Hamavar de Firdousi est bien le Yémen, c'est que d'autres versions de la légende, aussi anciennes, racontent du roi de Yémen ce que Firdousi raconte du roi de Hamavar. « On croit, dit Masoudi, que Key kaous fut le premier roi qui transporta sa résidence de l'Irak à Balkh, qu'il envahit le Yémen quand il se révolta contre Dieu

1. *Journal Asiatique* 1829, I, 279; Schefer, Voyage de Khosrau, 150, note.

2. Mariette a montré l'identité de *Pun-t* avec la *Barbarica regio* de Pline, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres,* 1874, 247. Notons que *Pun* est citée dans les Inscriptions perses, sous le nom de *Putiya;* au groupe égyptien de *Pun* et *Kush* répond le groupe perse *Putiya* et *Kushiya* (*NR.* a. 29; le biblique *Put* et *Kush*).

3. *Berbères* est comme on sait une désignation d'origine latine : au temps de St-Augustin on appelait en Afrique *Barbari* les indigènes restés réfractaires à Rome et au Christ. Les géographes arabes distinguent en Afrique, au premier siècle de l'Hégire, trois couches : les *Roumi,* qui sont les Chrétiens d'origine étrangère; les *Afrîki,* qui sont les indigènes romanisés et christianisés; les *Berbers,* qui sont les indigènes restés indépendants et idolâtres (De Slane, *Histoire des Berbères,* IV, 493).

La *Barbarica regio* de Pline prouve que la désignation vague de Barbari s'était étendue aussi aux régions insoumises au sud de l'Egypte et y avait pris un sens précis. Les Berbères de la mer Rouge ont dû être connus des Arabes avant ceux de la Méditerraneé; de là des tentatives faites pour rattacher les Berbères du Nord au Yémen : de là ces légendes qui révoltaient les généalogistes de profession et qui faisaient descendre les Berbères de Noman, fils de Himyar, fils de Saba (*Journal Asiatique* 1828, II, 127).

4. L'assimilation du Hamavar à la Syrie repose peut-être sur un vers vague de Firdousi, sans rapport avec le reste du récit, qui parle d'un soulèvement en Egypte et en Syrie (درفشى بر افر اخت از مصر وشام, ed. Macan, 287).

dans l'Irak et bâtit un édifice destiné à combattre le ciel[1]. Le roi de Yémen, à cette époque, était Chammar, fils de Yerâch شمّر بن يرعش, qui marcha contre Key kaous et le condamna à une rigoureuse captivité ; mais Soda (سُعدَى), fille de Chammar, s'étant éprise du roi vaincu, adoucit son sort et celui de ses compagnons d'infortune à l'insu de son père. Après quatre ans d'esclavage, Key kaous fut délivré par Roustem, fils de Dasitân, qui sortit du Sedjestân avec quatre mille soldats, et tua Chammar, fils de Yerâch. Kay kaous rentra dans son royaume avec Soda dont les charmes l'avaient séduit, et elle lui donna un fils qui fut nommé Siavukhs[2]». La version diffère considérablement[3], mais le fond est certainement le même : Soda est le Sûdâbeh de Firdousi, l'aventure et la mésaventure de Kai kaoç sont les mêmes : mais la version de Masoudi nous donne ce que Firdousi nous laisse ignorer, le nom[4] et le pays véritable du roi de Hamavar. Nous touchons ici un point obscur : la question des échanges légendaires entre le Yémen et la Perse : l'absence de documents directs et anciens sur l'histoire du Yémen nous empêche de décider si nous avons là une légende d'origine persane ou arabe : mais pour l'objet particulier que nous avons en vue ici, il ressort de ce passage que le Hamavaran de Firdousi n'est autre chose que le Yémen.

D'où vient ce nom de Hamavaran? Il me semble très vraisemblable qu'il est sorti par corruption du nom ancien du Yémen, *Himyar* حمير, reformé sur l'analogie des noms de pays comme *Khâvar khâvarân*, خاور خاوران.

1. La tour de Babel, Kaoç étant identifié avec Nemrod à cause de son ascension malheureuse au ciel. Les Midrashîm content la même histoire de Nimrod.

2. Trad. Barbier de Meynard, II, 119.

3. Plus encore dans la suite : Soda est la mère de Syavukhs, au lieu d'être, comme dans Firdousi, sa belle-mère à la façon de Phèdre : tandis que dans Firdousi elle est tuée par Rustem pour venger Syavukhs dont son amour incestueux et ses calomnies ont amené la mort, elle est tuée par Rustem pour une cause que Masoudi laisse inconnue et vengée par son fils Syavukhs.

4. Chammar est célèbre dans la légende du Yémen, quelques-uns l'assimilaient à Dhu-lqarnain; on le faisait, à cause de son nom, sans doute, aller jusqu'à Samarcande qu'il détruisait.

XIII. — LE HANG D'AFRÂÇYÂB.

« Le misérable Touranien Frañhraçyan offrit en sacrifice à Ardvi Çûra Anâhita, dans le Hañkana au sein de cette terre, mille chevaux, mille bœufs, mille agneaux.

« Il lui demandait cette faveur :

« Donne moi, o bonne, bienfaisante Ardvi Çûra Anâhita! que je puisse saisir la gloire qui vogue au milieu de la mer Vouru-Kasha et qui appartient aux Aryens, nés et à naître, et au saint Zarathushtra! »

« Ardvi Çûra ne lui accorda pas cette faveur[1] ».

M. Spiegel a remarqué que ce *Hañkana*, qui littéralement doit signifier « chose creusée » (du verbe *kan*), n'est autre que le *hang* ou la caverne (هنگ), dans laquelle, selon Firdousi, Afrâçyâb vaincu et poursuivi se réfugie et où il est découvert par l'hermite Hôm *(Haoma)*. C'était une caverne située près de Berda, sur le haut d'une montagne qui touchait les nues, loin de toute ville et près du lac Cêcaçt; il se tailla dans cette caverne une chambre élevée. Un jour qu'il se plaignait à haute voix de sa destinée, un anachorète qui vivait dans la montagne en adoration, Hôm, l'entendit, le reconnut, descendit dans l'antre, saisit Afrâçyâb et l'enchaîna avec le cordon sacré qu'il portait autour des reins. Afrâçyâb s'échappe, se précipite dans le lac Cêcaçt où il plonge et disparaît. Là dessus survient Gôderz, fils de Keshvâd, un des Pehlvans de Kai Khoçrav, qui voit Hôm, le lacet en main et courant au bord du lac comme un homme ivre. Hôm lui conte sa mésaventure : alors de vieilles histoires lui reviennent en mémoire, il va chercher au temple de Gushaçp le roi Kai Khoçrav qui vient auprès du lac retrouver Hôm : il n'y a qu'un moyen de faire sortir Afrâçyâb de sa retraite, dit Hôm; c'est de torturer ici son frère[2] Garçîvaz, qu'il aime tant; il ne pourra supporter ses plaintes et sortira. Ainsi font-ils : Afrâçyâb sort du lac et les deux frères sont mis à mort.

Les divers traits de cette légende se retrouvent presque tous dans l'Avesta; les proportions seules diffèrent.

1. *Yt.* V, 41-42.

2. Le meurtrier de Çyâvarshâna, le *Kereçavazda* de l'Avesta; voir l'article suivant.

Le *Hang* de Firdousi, cette caverne où se réfugie Afrâçyâb vaincu, est bien certainement le *Hañkana* de l'Avesta : mais le *Hañkana* était aussi certainement quelque chose de plus grandiose et quand Afrâçyâb adressait sa prière à Ardvi Çûra, ce n'était pas encore un vaincu, un fugitif. Ce Hañkana où le Touranien offre un sacrifice de mille chevaux, pour être souterrain, n'en est pas moins un palais royal, non une retraite de fugitif. Nous avons un texte précis pour appuyer cette induction. L'Aogemaidê, commentant ces mots de l'Avesta; « nul n'a jamais échappé à la mort, ni en s'élevant en l'air, ni en s'enfonçant dans les profondeurs » (*nôiṭ uçyãçtacô, nôiṭ nyã,* § 60), observe à propos du premier terme : « comme Kai kaoç[1] »; à propos du second terme : « comme Afrâçyâb, le Turc, qui se construisit sous terre une maison d'airain, haute de mille fois une taille d'homme, avec cent colonnes ». Cette forteresse d'airain, nous verrons tout à l'heure que l'Avesta la connaît. Un souvenir obscur de ces grandeurs reste, quand on y regarde de près, dans le vers de Firdousi : « il tailla dans la caverne une chambre élevée ».

بغار اندرون جای بالای ساخت (ed. Macan, 986).

En réalité, c'est une forteresse autour de laquelle ont dû se livrer bien des combats. C'est sans doute la même à laquelle fait allusion le Bundehesh (XII, 20) et qui était bâtie sur le mont Bakyir (ou Bakgir)[2].

1. Kai kaoç voulut s'élever au ciel : il se fit enlever dans une nacelle par quatre aigles : en punition, il perdit l'immortalité. L'Avesta connaissait cette tradition : « Jemshîd et Kai kaoç, dit le Commentaire du Vendidad (ed. Spiegel, p. 9, fin), étaient tous deux immortels; ils devinrent mortels en punition de leur péché : pour Jemshîd, cela ressort de ce passage de l'Avesta : *mushu* (lire môshu) *taṭ akerenaoṭ aoshañhaṭ hva hizva;* « bientôt il changea ce sort (l'immortalité) contre la mort, par la faute de sa langue . . . » etc. (pour ses paroles de mensonge, cf. *Yt.* XIX, 33); pour Kai kaoç, de ce passage : *ahmi dim paiti frañharezaṭ ahmi hô bavaṭ aoshañhâo* : « alors il (l'aigle ?) le laissa tomber, alors il devint mortel ». — Les mêmes traditions couraient chez les Juifs sur le compte de Nemrod; aussi les Arabes assimilèrent plus tard Kai kaoç à Nemrod (Mirkhond, tr. Shea, p. 243; cf. plus haut, p. 224).

2. Selon un écrivain du douzième siècle, Neshkhabi, Afrâçyâb bâtit près de Boukhara la ville de Rametîn; il y fut assiégé deux années durant par Kai Khoçrav, qui érigea en face la ville de Râmishn où il établit un pyrée. La position de Rametîn empêche seule de l'identifier avec la maison d'airain de l'Aogemaidê qui doit avoir été en Âdarbaijân, étant au bord du

Selon Firdousi, Afrâçyâb plonge dans le lac Caêcaçt pour s'enfuir : selon l'Avesta, c'est pour devenir maître de l'Iran en s'emparant du *hvarenô* qui repose au sein des flots. Trois fois[1] il s'élance, mais en vain, dans la mer Vouru-kasha, pour s'emparer de la gloire qui appartient aux Aryens, nés et à naître, et au saint Zarathushtra[2]». La prière qu'il adresse à Ardvi Çûra dans le Hañkana a précisément pour objet de lui permettre de s'emparer du *hvarenô* qui vogue dans la mer Vouru-kasha. Goderz, en apprenant de Hôm qu'Afrâçyâb s'est plongé dans le lac, se remémore de vieilles histoires, گفتهٔ باستان : Firdousi ne dit pas ce qu'elles sont, parce qu'il les a oubliées ; et c'est parce qu'il les a oubliées qu'il nous présente comme une tentative de fuite ce qui, dans le mythe ancien, était un suprême effort pour la domination universelle.

Hôm, l'anachorète, joue déjà dans l'Avesta le rôle principal dans la défaite d'Afrâçyâb. Donne à Haoma, dit le *Yaçna*[3], la part qui lui revient de chaque victime[4], « de peur qu'il ne t'enchaîne, comme il a enchaîné Frañhraçyan le Touranien, bien qu'il fût enveloppé d'une forteresse d'airain[5], au second tiers de la terre[6]». Ce passage permet de rétablir l'ordre des faits confondus dans Firdousi : Afrâçyâb se retranche dans une forteresse souterraine, un Hañkana (*Yt.* V, 41 ; *Aogemaidê*, 61) : de là, il essaie de s'emparer du *hvarenô*, déposé dans la mer Vouru-kasha (*Yt.* V, 41 ; XIX, 56) ; il échoue *(ibid.)* et Haoma le saisit dans le Hañkana (*Yaçna*, XI, 7 ; Firdousi). Firdousi dédouble la lutte de Haoma parce qu'il a pris le plongeon d'Afrâçyâb pour une évasion.

Pour l'épisode de Garçîvaz, l'Avesta nous abandonne à peu

Cêcaçt : cette tradition peut se rapporter à un autre épisode de la légende, à moins qu'il n'y ait eu simplement transfert géographique.

1. *Trois fois*, pour s'emparer du *hvarenô* sous ses *trois* formes, feu du prêtre (Frobâ), feu du guerrier (Gushaçp), feu du laboureur (Burzîn Mihr ; cf. plus haut, p. 83, n.). C'est pour la même raison que le *hvarenô* abandonne Yima à trois reprises (*Yt.* XIX, 35 sq.).

2. *Yt.* XIX, 56 sq.

3. *Yaçna* XI, 7 (21).

4. La mâchoire, la langue et l'œil gauche (*ibid.* 4 [16]).

5. *Pairish-hvakhtem ayañhahê* ; un commentateur dit : « il avait érigé à l'entour une forteresse (*drupûshtîh* ; le terme même employé par le Bundehesh pour désigner sa forteresse de Bakgir).

6. Profondément dans la terre.

près complètement : il nous apprend seulement que déjà dans la légende ancienne, il mourait avec son frère (voir l'article suivant). Il n'est guère probable que Firdousi ait inventé son intervention forcée contre son frère : elle faisait partie de la légende primitive, mais Firdousi en a déplacé le moment et elle prenait place, non au bord du lac, mais à la porte du *Hañkana*.

XIV. — KEREÇAVAZDA et VAÑDAREMAINI.

Dans le Yasht XIX, 77 il est dit de Huçravah (Kai Khoçrav): Frañhraçyânem bañdayaṭ *Kereçavazdem*. Les deux premiers termes signifient : « il lia Frañhaçyan (Afrâçyâb) » ; le troisième terme est généralement regardé comme une épithète de Frañhraçyan : M. Spiegel traduit : *von Füllen gefahren*, « porté sur des poulains », qu'il corrige dans son commentaire en *vor den Kereças* gefahren, « qui marche devant les Kereças » ; M. Justi traduit : *peinigende Bosheit habend,* qui a une méchanceté qui torture ; M. de Harlez traduit : « à la force pernicieuse ».

Kereçavazda n'est pas une épithète d'Afrâçyâb ; c'est un nom propre ; c'est le nom du frère d'Afrâcyâb, du meurtrier de Çyâvarshâna, nommé dans le Shâh Nâmeh *Garçîvaz,* گرسیوز ; la forme intermédiaire est donnée par le pehlvi *Karçîvaz* du Grand Bundehesh (West, XXXI, 15). La phrase signifie donc : « il enchaîna Frañhraçyan *et* Kereçavazda ». En effet, dans le Shâh Nâmeh, les deux frères, Afrâçyâb et Garçîvaz, sont tous deux pris ensemble et périssent en même temps (éd. Macan, p. 991 ; cf. supra, p. 227)[1].

Il est à remarquer que les deux noms propres ne sont reliés ni par la copule ni par la construction du dvandva : on n'a pas,

1. Pour la formation du nom, comparer *Asha-vazdah* (V, 72) : *Asha-vazdah,* nom d'un des immortels de Hvaniratha, qui aideront Çaoshyañṭ dans l'œuvre de résurrection, signifie « à la *vazdah* sainte » ; cf. *Vohu-vazdah* (XIII, 114) ; *kereça-vazda* signifie « à la *vazda* maigre » : si *vazdah* est synonyme de *vazdvare,* il signifie « bonheur, abondance » (*nîvakîh, Vend.* IX, 166 ; *pîvartâ, Y.* XXXI, 21). *Ashavazdah* est celui qui jouit de toutes les félicités du paradis, *vahishtahê aṅhéush vazdvare* (*Vend.* I. I.) ; le *kereça-vazda* n'y aura que maigre part.

comme on s'y attendrait, Frañhraçyânem *ca* .. Kereçavazdem *ca*, ou avec le duel des dvandvas : Frañhraçyâna bañdayaṭ Kereçavazda. C'est sans nul doute cette dérogation aux habitudes ordinaires de la langue qui a empêché les traducteurs de reconnaître le caractère véritable de Kereçavazda. Mais il n'y a pas là une tournure exceptionnelle et voici un autre exemple absolument analogue et où la même circonstance, à savoir la présence d'un *dvandva singulier*, a empêché de reconnaître dans l'Avesta un autre héros du Shâh Nâmeh.

Dans le Yasht V, 116, Ardvi Çûra Anâhita est invoquée par Vañdaremainish Arejaṭ-açpa : « Donne-moi, dit-il, que je puisse vaincre Vîshtâçpa (et) Zairivairi le cavalier ». Vîshtâçpa, le Gushtâçp de Firdousi, est le roi de Bactre, protecteur de Zoroastre; Zairivairi, le Zarîr de Firdousi, est son frère[2]; Arejaṭ-açpa, le roi des Hvyaona, l'Arjâçp de Firdousi, est l'Afrâçyâb de la légende zoroastrienne. Qu'est-ce que Vañdaremainish ? On en fait une épithète généalogique et l'on traduit : « Arejaṭ-açpa, fils de Vañdareman » : en fait, Vañdaremaini et Arejaṭ-açpa font dvandva comme Vîshtâçpa et Zairivairi; ce sont les deux frères, comme Gûshtâçp et Zarîr; il faut traduire : « Le couple des deux frères, Vañdaremaini et Arejaṭ-açpa, invoqua Ardvi Çûra . . . Donne *moi* de vaincre Vîshtâçpa (et) Zairivairi ...[1] ». Ce frère d'Arjâçp paraît dans le Shâh Nâmeh où il périt avec lui : il est nommé Andariman اندريمن. Il faut lire و au lieu de ا : Vandarîman, وندريمن.

1. Le Yasht des Férouers contient plusieurs exemples analogues : il invoque *le Férouer* (*Fravashîm* au singulier) de Hvarez et Ankaça (Hvarezâo Añkaçayâo, au duel, § 124); *le Férouer* d'Ashavazdah et de Thrita, fils de Çâizhdrî (cf. V, 72); *le Férouer* d'Asha-nemah et de Vîdaṭ-gao (au duel, § 127); le *Férouer* de Pareshaṭ-gao et Dazgâra-gao *(id.)*.

2. Le texte a : Vîshtâçpem *açpô-yaodhô zairivairish;* le nominatif irrégulier est amené par l'analogie du § 112 où *Açpô-yaodho zairivairish* est le sujet (Zarîr demande la victoire sur Arjâçp).

XV. — VIÇTAURU, BAÇTAVAIRI, KAVÂRAZEM.

Voici trois noms de héros appartenant au cycle épique, qui se retrouvent sous des formes très défigurées dans le Shâh Nâmeh.

Viçtauru est fils de Naotara (*Yt.* XIII, 102)[1]. Il ne reste qu'un trait de sa légende dans l'Avesta : comment la Vîtañuhaiti ouvrit ses flots devant lui pour le laisser passer à pieds secs tandis qu'il poursuivait les idolâtres (*Yt.* V, 76).

Naotara est le Nodar de Firdousi. Il a deux fils célèbres dans la légende, Tuç (طُس) et Guçtahm (گستهم). Tuç est le Tuça de l'Avesta (*Yt.* V, 53, 58) : Viçtauru est donc probablement Guçtahm. Viçtauru, selon la phonétique perse, devrait donner Guçtar ; son nom aura été corrompu par allitération avec le mot *çitahm çitam* (ستم), violence.

Baçtavairi est cité dans le Yasht des Férouers immédiatement après Çpeñtô-dâtô ou Içfendyâr, le fils de Gûshtâçp (§ 193). Le Yâdkâr î Zarîrân, petit livre pehlvi consacré à l'histoire de Zarîr, le frère de Gûshtâçp, le Zairivairi de l'Avesta (v. s. p. 229) raconte comment Zarîr fut tué par derrière par Vîdrafsh, le sorcier, et vengé par son fils Baçtvar[2]. Or, selon le Shâh Nâmeh, Zarîr est tué par Bêdrafsh le magicien et vengé avec l'aide d'Içfendyâr par son fils Naçtûr نستور. Il est clair que نستور n'est qu'une fausse ponctuation de بستور, c'est-à-dire qu'il faut lire Baçtûr ou Baçtvar au lieu de Naçtûr et que tout ce que Firdousi raconte de Naçtûr s'applique au Baçtavairi de l'Avesta.

L'invocation des Férouers d'Içfendyâr et de Baçtvar est suivie d'une invocation à celui de *Kavârazem*[3]. La place de l'invocation prouve que Kavârazem appartient au cycle de Gûshtâçp. Je reconnais en lui le *Gurazm* ou *Kurazm* کرزم du Shâh Nâmeh dont les accusations mensongères amènent la disgrâce d'Içfen-

1. Dans le *Yt.* V, 76 il est dit « de la race des Naotairya » (Naotairyanãm).

2. Nous devons ces renseignements sur le Zâdkâr à l'obligeance de M. West.

3. Non *kavâraçmãn* ; le génitif est *kavâraçmô*.

dyâr auprès de Gushtâçp. Selon le Burhân qâtî, Gurazm était le propre frère d'Içfendyâr : en tout cas il lui était parent : « J'ai entendu dire, dit Firdousi, qu'il était de la famille de Gushtâçp » :

شنیدم که گشتاسپرا خویش بود.

XVI.

Les Mythes et les Légendes de l'Inde et la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide, Tite-Live, Dante, Boccace, Arioste, Rabelais, Perrault, La Fontaine, par Eugène Lévêque. Paris, 1 vol. in-8°, pp. VIII, 608; Introduction XXIV. (*Revue Critique*, 1881, 21 Février.)

Voici un titre qui étonne d'abord un peu. Le lecteur sait bien, depuis quelques années, que les mythes et les légendes de l'Inde, de la Perse et de bien d'autres pays encore, ont trouvé leur chemin par le monde jusqu'à Boccace, Arioste, La Fontaine; il sait que, pour beaucoup de ces mythes et de ces légendes, on a pu retrouver, étape par étape, l'itinéraire de leur voyage et qu'on a pu les suivre jusqu'à leur berceau lointain : l'histoire de telle de ces *traditions*, au sens littéral du mot, par exemple de *Perrine* ou du *Meunier*[1], est un exemple de la précision et de la sûreté scientifique dont sont susceptibles ces délicates recherches. Mais le lecteur ne sait pas encore que l'on ait retrouvé la même *tradition* orientale dans Aristophane, Platon, Aristote, bref, chez les poètes et les philosophes de l'antiquité. Il n'ignore pas que les classiques grecs offrent des analogies très nombreuses et très frappantes avec les orientaux, et que même là-dessus on a fondé une science, la mythologie comparée; peut-être se dit-il que beaucoup des rapports que l'on explique par la parenté d'origine et la première communauté d'idées des ancêtres des Grecs et des Indous dans une période préhistorique, ont pu naître d'emprunts

1. Max Müller, *Chips*, IV; Gaston Paris, *Les contes orientaux en France.*

faits dans des périodes historiques, et analogues à ceux qu'on a constatés dans le moyen âge; mais il s'en tient à ce doute, parce qu'il n'a pas, comme pour les légendes orientales qu'il retrouve dans Boccace, des faits à produire, des témoins visibles et palpables à faire parler, de ces textes en chair et en os qui viennent déposer qu'à telle date tel livre de contes indiens a été apporté d'Inde en Perse et qu'il y a été traduit en pehlvi; qu'à telle date il a été traduit du pehlvi en syriaque, de là à telle date en arabe, à telle date en grec, en hébreu, en latin, en français; il peut lire et étudier ce texte indien, ces traductions syriaque, arabe, grecque, hébraïque, latine, française et y suivre tel conte, telle fable qu'il lui plaît, jusqu'à Boccace ou La Fontaine. Aussi, comme je le disais, le titre du livre de M. Lévêque étonne d'abord un peu le lecteur; mais à la réflexion, il se dit qu'il doit y avoir là une *thèse* et voici, en effet, comment l'auteur l'expose lui-même, page 583, sous le titre de *Philosophie Comparée* : « La recherche de ce que la Grèce a pu emprunter à l'Inde dans le domaine de la philosophie doit être dirigée par le principe suivant : c'est que, de tout temps, la sagesse de l'Orient a été enseignée par la tradition orale de deux manières : 1° sous une forme didactique et savante destinée aux adeptes, comme dans les leçons que les brâhmanes donnaient en qualité de précepteurs spirituels *(gourous)* aux novices *(brahmatcharis)*; 2° sous une forme sentencieuse et populaire, comme dans les mythes et les légendes du *Mahâbhârata,* du *Harivansa,* du *Râmâyana,* ainsi que dans les apologues du *Pantchatantra* et de l'*Hitopadeça.* Or, il est facile de comprendre que, si la doctrine qui appartenait en propre à la classe sacerdotale est généralement restée confinée dans les pays qui l'ont vu naître, les dogmes exposés sous la seconde forme ont pu se propager fort loin par les récits des voyageurs, et, une fois entrés dans la circulation intellectuelle, se transmettre de bouche en bouche . . . Ainsi s'expliquent les emprunts que les philosophes grecs ont pu faire à l'Inde aussi bien qu'à la Perse ».

M. Lévêque, ancien professeur de philosophie et auteur d'un bon manuel de philosophie, qui offre cette particularité rare dans la littérature des manuels d'être fait sur les textes, est un lettré à l'esprit très ouvert, qui, possédant parfaitement la littérature classique et s'étant mis à lire tout ce que nous possédons en fait de traductions françaises, bonnes ou mauvaises, de

textes sanscrits, zends et persans, a été évidemment confondu du nombre infini de rapprochements que suggère d'elle-même une pareille lecture. Il est arrivé alors que toute la littérature grecque a pris, à ses yeux, une teinte orientale fort marquée, et le lecteur admire tout ce que la sagacité d'un lettré épris d'orientalisme peut retrouver du Mâhabhârata dans Aristophane ou Platon. Partout où M. Lévêque trouve ou voit une analogie entre un texte grec et un quelconque des textes orientaux traduits en français, voilà un nouvel emprunt à l'Orient mis au compte de la Grèce ou de Rome. M. Lévêque a dans son Introduction une phrase très juste que voici : « La mythologie avait le même fond dans l'Europe et dans l'Inde, de telle sorte qu'il suffisait souvent de changer les noms pour retrouver les mêmes croyances religieuses »: il l'a oubliée dans le corps du volume. Dans chaque cas, il aurait fallu se demander d'abord s'il y a analogie réelle, en second lieu si l'analogie est de celles qui suggèrent l'idée d'un emprunt : c'est ce que l'auteur a négligé de faire. Il a fait comme un philologue classique qui, découvrant le sanscrit, dirait : les Grecs ont emprunté aux Indiens le mot δέκα, car c'est le sanscrit *daça;* les Latins ont emprunté aux Indiens le mot *amor,* car c'est le sanscrit *kâma.* Le critique féliciterait l'ingénieux philologue, mais lui dirait doucement : « δέκα est parent de *daça,* mais n'en vient pas; *amor* n'est pas parent de *kâma* et n'en vient pas non plus; δέκα et *daça* viennent tous deux d'une langue qui n'est ni le sanscrit ni le grec et qui est plus ancienne que l'un et l'autre; *amor* et *kâma* viennent, chacun de son côté, d'où ils pourront. Mais il est fort probable que σάνδαλον vient du persan *sandal;* et il est fort possible que βάσανος vienne du sanscrit *pâshâṇa,* quoique cela ne soit pas absolument sûr ».

Prenons quelques exemples.

M. Lévêque débute par un coup de maître : il retrouve l'idée des Oiseaux d'Aristophane dans le Mahâbhârata, « plusieurs vers caractéristiques en sont même tirés textuellement » (p. 2). En effet, « dans le Mahâbhârata, le roi des oiseaux, Garouḍa, livre bataille aux Dévas, pour enlever le vase d'or qui contient l'ambroisie *(amṛta),* à la possession de laquelle sont attachées l'immortalité et la souveraineté du monde. Après une lutte acharnée, il remporte la victoire et il fait avec Indra un traité de

paix en vertu duquel il devient la monture d'Indra et reçoit des oiseaux le même culte que les Dévas». Or, Aristophane a reçu cette légende par les récits des voyageurs ou l'a trouvée dans les manuscrits de Solon déposés chez Critias. Solon, en effet, avait rapporté d'Egypte la matière d'une épopée appelée l'Atlantide, laquelle ne peut pas être de source égyptienne, «car les Egyptiens ne composèrent jamais rien de semblable à l'*Iliade* ou à l'*Odyssée,* comme on le voit par le célèbre poëme de Pentaour»; ce ne pouvait donc être qu'une épopée indienne, c.-à-d. le Mahâbhârata (p. 131). Une fois en possession de cette légende, Aristophane la transforme librement: Garouḍa devient Térée la Huppe; la lutte de Garouḍa contre les dieux pour enlever l'ambroisie devient la guerre des oiseaux contre les dieux qu'ils veulent réduire à la famine en leur enlevant la fumée des sacrifices; Pistheterus et Evelpis, les deux Athéniens conseillers des oiseaux et inventeurs du plan, sont les serpents maîtres de Garouḍa, qui l'ont forcé à la guerre contre les dieux. Les analogies de détail fourmillent : les oiseaux n'ont pas de bourse, allusion à la pauvreté des anachorètes indiens; ils se nourrissent de sésame, de myrte, de pavot et de menthe, allusion au régime desdits anachorètes qui se nourrissent, selon Manou, «de fleurs, de racines, de fruits mûris par le temps»; la ville des Oiseaux s'appelle *Nephelococcygie,* la ville des Nuées et des Coucous, parce que les poètes indiens ne décrivent jamais une forêt sans vanter le chant mélodieux des *kokilas* (coucous de l'Inde). Prométhée se cache sous un parasol pour n'être pas aperçu de Zeus, allusion au parasol qui est l'insigne de la royauté en Inde. Evelpis demande à la Huppe de lui indiquer *une ville bien moelleuse* (πόλιν εὔερον), où l'on se couche comme sur un tapis épais : «phrase empruntée textuellement à la légende sanscrite : *ville bien moelleuse* correspond à *île pleine de délices*» : «Porte-nous, disent les serpents à Garouḍa, dans une autre île *pleine de délices;* car, puisque tu voyages dans les airs, tu vois, en volant, beaucoup de lieux enchanteurs».

Je me contente d'exposer le système de M. Lévêque; il y aurait quelque injustice à le discuter : car dans les comparaisons de cet ordre, il y a toujours une grande part de subjectif et tout ce que je pourrais dire, pour ma part, c'est que la seule chose de commune que je voie dans tout ceci, c'est que, des deux parts, il y a des oiseaux en guerre contre les dieux. Si

M. Lévêque s'était contenté de dire qu'Aristophane a reçu d'Orient l'idée de cette lutte, passe encore, bien que rien ne l'indique; mais je crains que ses traductions sanscrites de Solon et sa trouvaille d'un vers du Mahâbhârata dans les *Oiseaux* n'intimident un peu ceux qui seraient tentés de le suivre.

Je dois dire que depuis, M. Lévêque a découvert dans Elien une preuve formelle des rapports directs d'Aristophane avec la littérature sanscrite; il a eu l'obligeance de me la signaler, la voici : Elien (*Var. Hist.*, XVI, 5), faisant l'histoire de la Huppe, dit : « les Brâhmanes ajoutent à ce sujet ce qui suit : Un roi de l'Inde avait plusieurs fils. Il fut obligé par les aînés de s'enfuir avec sa femme et son plus jeune fils. Il mourut en chemin de fatigue avec sa femme. L'enfant, après avoir rendu à ses parents les derniers devoirs, ensevelit leurs cendres dans son corps en se fendant la tête avec une épée. Le Soleil, touché de sa piété, le changea en un oiseau beau et vivace, la Huppe, et lui mit une aigrette sur la tête en souvenir de son action ». « Les Athéniens, ajoute Elien, se sont approprié cette fable en l'appliquant à l'alouette huppée et Aristophane y fait allusion quand il dit : L'alouette perdit son père quand la Terre n'existait pas encore. Au bout de cinq jours, ne sachant que faire, elle l'ensevelit dans sa tête (*Oiseaux*, 471). Les Grecs, ayant entendu cette fable indienne de la Huppe, l'auront sans doute transportée à un autre oiseau ». Le passage est certainement intéressant et il est même d'une importance capitale pour l'histoire des rapports littéraires entre la Grèce et l'Orient : mais, pour la thèse spéciale de M. Lévêque, il est sans valeur; M. Lévêque n'a pas remarqué qu'Aristophane lui-même a pris soin de nous faire connaître sa source, c'est Esope[1] (οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας, ὃς ἔφασκε λέγων κορυδὸν . . .). La question est donc déplacée : tout en admettant l'origine orientale de ce trait particulier, qui, dans la forme d'Elien, a une saveur bouddhiste bien prononcée, Aristophane reste hors de cause, et, pour établir qu'il a lu le Mahâbhârata, nous en sommes réduits, comme devant, aux manuscrits de Solon. Quant à Esope, et aux infiltrations orientales que ce nom couvre, je ne me rappelle pas en avoir vu un mot dans le livre; s'il est pourtant

1. La fable originale ne se retrouve pas dans notre texte d'Esope.

un point où la thèse de M. Lévêque puisse se défendre avec succès, c'est là.

Passons à un philosophe, Empédocle (p. 84, 255 sq.). Empédocle a composé un poëme de la médecine où il promet aux hommes des remèdes pour commander aux éléments et se délivrer des maux dont ils sont assaillis; ceci, dit M. Lévêque, « à l'exemple des Mages » (à quels ouvrages l'auteur fait-il allusion et qu'entend-il par Mages?).

Dans ce poëme, Empédocle dit : « Quels sont les remèdes contre les maux, quel est le secours contre la vieillesse? » Selon M. Lévêque, Empédocle s'est ici inspiré de l'*Avesta*, d'après lequel le jus du Haoma, extrait et bu pendant le sacrifice, a la propriété de prolonger la vie. — « D'un nuage sombre et pluvieux tu feras sortir la chaleur féconde; puis, pendant l'ardeur de l'été, tu feras des ruisseaux qui nourriront d'humides vapeurs les racines des arbres. » Ici Empédocle fait allusion à ces formules conjuratoires de l'*Avesta* : « Venez, ô nuages, venez! que l'eau s'étende, tombe et se répande . . ., etc. » — Empédocle dit à la Muse : « Envoie-moi un char agile sous la conduite de la Piété ». Ceci est « une image orientale »; car dans l'*Avesta*, la sainte Ashi dit à Zarathustra : « Viens te placer près de moi, ô juste. Approche-toi de mon char ». — « Nous ne pouvons approcher de Dieu, ni l'atteindre des yeux, ni le toucher des mains »; c'est la définition des lois de Manou : « Celui que l'esprit seul peut percevoir, qui échappe aux organes des sens, qui est sans parties visibles. » — Empédocle, déchu du ciel, rencontre sur la terre *Chthonia* (la Terrestre) et *Heliopé* (la Céleste), la sanglante *Eris* (Discorde), *Harmonia* (la Concorde), *Kallisto* (la Beauté) et *Aischré* (la Laideur) etc. (p. 255 sq.) « Ces noms, complètement étrangers à la mythologie grecque, s'expliquent par l'opposition du bien et du mal, telle qu'elle est formulée dans l'*Avesta*. » En particulier, l'opposition d'Heliopé, *la Céleste*, et de Chthonia, *la Terrestre*, est expliquée par l'hymne à Mithra, où l'on voit les fidèles invoquer le dieu, *les mains levées vers le ciel*, et où *l'homme terrestre* est opposé au *céleste Mithra*. — J'avoue que, de ces cinq rapprochements, les trois premiers ne me disent absolument rien : c'est peut-être myopie de ma part, aussi je n'insisterai pas. Le quatrième est plus saisissable : Empédocle et Manou parlent tous deux d'un

dieu non perceptible par les sens; donc Empédocle s'inspire de Manou. Il y a pourtant d'autres solutions possibles : peut-être Manou a-t-il lu Empédocle, peut-être Empédocle a-t-il lu les livres sacrés des Egyptiens qui, dit-on, connaissent aussi les formes transcendantes de la divinité; peut-être a-t-il lu l'*Avesta* où les dieux sont *mainyava*, c'est-à-dire perceptibles par l'intelligence seule, invisibles; peut-être a-t-il lu la Bible qui fait Dieu incorporel et invisible; peut-être enfin n'a-t-il rien lu de tout cela. J'inclinerais fort pour cette dernière hypothèse.

Qu'il ait eu besoin d'étudier l'*Avesta* pour découvrir cette idée si originale qu'il y a sur terre de la beauté et de la laideur, de la veille et du sommeil, du mouvement et de l'inertie, c'est faire peu d'honneur, franchement, à la puissance du génie grec en général et d'Empédocle en particulier. Je crois, pour ma part, Empédocle parfaitement capable d'avoir fait cette grande découverte par la seule force de la « raison inassistée ».

Cet exemple donne un spécimen de la méthode de M. Lévêque qui, en voulant trop prouver, prouve trop peu et qui, par la recherche de rencontres de détail, a bien souvent gâté une thèse qui pouvait se défendre. Sans sortir d'Empédocle, par exemple, au lieu de chercher dans l'*Avesta* des exemples de l'idée de vigilance et de l'idée de sommeil, qu'il y trouve d'ailleurs, je le reconnais, s'il avait porté la question sur le fond même du système d'Empédocle, à savoir que le monde est né de deux forces contraires, l'Amour et la Discorde, il trouvait là, en termes aussi précis que possible, l'idée du dualisme et une base d'opération qu'on n'aurait pu lui contester. Non que je pense qu'Empédocle s'est inspiré du dualisme iranien: loin de là, je crois, pour ma part, que le système est parfaitement original et indigène, néanmoins il y a un rapport réel, qui, pour nous, remonte à un fonds commun de formules anciennes, mais qui aurait pu prêter à M. Lévêque des arguments plus spécieux que ceux qu'il a tirés de rapprochements latéraux.

J'arrive enfin à un rapprochement dont je n'ai pas encore parlé et que M. Lévêque donne sans s'y arrêter spécialement : c'est la théorie de la déchéance céleste et de la métempsycose dans Empédocle. M. Lévêque rapproche en quelques mots les passages analogues de Manou, et c'est tout. C'était pourtant là le point essentiel, le point vital. Cette théorie a-t-elle pu

naître sur le sol grec? On n'en voit point le germe dans la philosophie antérieure, et l'on ne voit rien dans les systèmes contemporains qui accuse l'existence d'un germe pareil : tout indique une source étrangère. Mais, en Inde même, l'histoire de la métempsycose est loin d'être claire : là était la question à creuser et le terrain à déblayer : là M. Lévêque pouvait trouver les vrais appuis de sa thèse.

Dans ses études sur Platon et Virgile, notre auteur a procédé de même. Au lieu d'insister sur les passages qui accusent déjà extérieurement leur origine étrangère, la vision d'Her l'Arménien, par exemple, il a accumulé les découvertes de détail. Il retrouve ainsi le rameau d'or d'Enée dans le barsom et le haoma combinés, et le discours de la Sibylle est « emprunté textuellement à un des rites de l'*Avesta* ».

C'était un beau voyage que tentait M. Lévêque. Je crains fort qu'il n'ait fait fausse route : mais il faut le féliciter de l'avoir entrepris; espérons que d'autres le reprendront après lui. Les échanges d'idées entre l'Orient aryen et l'Occident, s'ils se sont jamais interrompus, ont dû certainement reprendre bien longtemps avant l'époque tardive où nous pouvons clairement les constater; et qui essaiera l'histoire de ces échanges en partant toujours de faits constatés ou d'indices matériels bien clairs, avec la connaissance directe des civilisations en présence, une méthode historique rigoureuse et un sentiment délicat des choses de l'imagination, bien des découvertes lui sont réservées. Remercions, en attendant, M. Lévêque de sa tentative, qui ne sera pas inutile, car une partie des matériaux qu'il a réunis pourra servir, et rendons justice pour terminer, non-seulement à l'activité consciencieuse de l'auteur et à la somme immense de travail que ce gros livre suppose, mais aussi à l'intérêt qu'il offre et qui ne vient pas tout entier de l'imprévu des rapprochements; il y a tant de belles citations de quatre ou cinq grandes littératures que, quel que soit l'endroit où l'on ouvre, l'on aura toujours envie de tourner la page : c'est un recueil de morceaux choisis aryens aussi intéressant que l'on peut désirer : le seul tort de l'auteur est d'avoir cru trop souvent qu'il y avait un lien entre ces jolis extraits.

XVII. — LE FOLKLORE ET SA MÉTHODE.

FAUNE POPULAIRE DE LA FRANCE, par Eugène Rolland. I. Les mammifères sauvages, noms vulgaires, dictons, proverbes, légendes, contes et superstitions, pp. XV, 179; 1877. II. Les oiseaux sauvages, pp. XV, 421; 1879. III. Les reptiles, les poissons, les mollusques, les crustacés et les insectes, pp. XV, 365; 1881. 3 vol. in-8°. Paris, Maisonneuve (*Romania*, 1881)[1].

Les trois volumes que nous annonçons sont le début d'une série d'études sur l'histoire naturelle dans ses rapports avec la linguistique et la mythologie populaire. Chaque espèce animale est étudiée dans un chapitre spécial, divisé en deux parties : la première contient les noms vulgaires, les termes de chasse, les dictons, les proverbes d'un caractère général; la seconde contient les proverbes qui font allusion à des contes ou à des croyances spéciales, les contes, les préjugés, les superstitions, les pratiques. M. Rolland passe en revue dans ces trois volumes les mammifères sauvages de la France, les oiseaux sauvages, les reptiles, les poissons, les mollusques, les crustacés et les insectes; les deux volumes suivants seront consacrés aux animaux domestiques et termineront la Faune populaire de la France.

Cette œuvre considérable n'est elle-même que la première partie d'une étude d'ensemble, faite sur le même plan, qui embrassera dans toute son étendue le domaine de la science populaire : après la *Faune* viendront la *Flore populaire;* — la *Minéralogie populaire;* — les *Forces de la nature;* — l'*Anthropologie;* — enfin les *Dieux et les héros populaires de la France;* bref, l'auteur nous donnera une encyclopédie complète du *folklore* français. Cette branche de la science a jusqu'ici été bien négligée en France, et y est même presque inconnue; la revue que MM. Rolland et Gaidoz avaient fondée pour la constituer, *Mélusine,* n'a point trouvé dans le public l'appui et l'encouragement qu'elle méritait et a dû s'arrêter, après avoir donné néanmoins une riche collection de documents qui ne

1. Je profite dans cette réimpression des observations dont M. Gaston Paris a bien voulu accompagner cette étude dans la *Romania.*

sont pas perdus pour la science. Malgré des circonstances si défavorables, quand M. Rolland aura achevé sont entreprise, nous aurons pour le *folklore* français une œuvre qui, je crois, n'a pas d'équivalent en Angleterre ni en Allemagne, et qui, par la simplicité et l'élasticité du plan, est susceptible à la fois et de servir de modèle à des œuvres similaires pour le *folklore* des autres pays et de fournir aux progrès ultérieurs de la science des cadres fixes où tous les faits nouveaux trouveront place indéfiniment.

Je laisse aux philologues le soin de faire ressortir tout ce que la linguistique proprement dite trouve à recueillir dans les collections si riches, formées par l'auteur, de noms d'animaux et de termes de chasse; tous ces noms appartiennent essentiellement à la couche la plus populaire de la langue, mais à une série peu étudiée jusqu'ici, et qui mériterait pourtant une attention toute particulière, parce que, dans cette partie de la langue, la métaphore joue un rôle plus grand peut-être que dans aucune autre et se prête le mieux à une étude de la psychologie populaire. J'essaierai seulement de marquer les services qu'un ouvrage de ce genre rend aux études de mythologie générale, et quelques-unes des questions nouvelles qu'il amène à poser.

M. Rolland s'est proposé avant tout d'amasser des matériaux pour le *folklore* français; néanmoins, il ne s'est pas interdit les rapprochements qu'il pouvait rencontrer dans les domaines étrangers. Or, l'impression qui se dégage de la lecture du livre, c'est que tout ce qui est dans le *folklore* français se rencontre aussi dans tous les autres, qu'il n'y a pas à proprement parler de *folklore* français, ou allemand, ou italien, mais un seul *folklore* européen, ou même universel, car telle croyance ou telle légende qui paraît dans un coin isolé d'une province de France est soudain rapportée par un voyageur, dans des termes identiques ou analogues, de chez quelque peuplade d'Afrique ou d'Australie. Ainsi se pose un problème en apparence insoluble, car toutes les solutions qui s'offrent d'abord à l'esprit lui répugnent également. Il est également impossible d'admettre une création partout indépendante et partout identique : les partisans les plus déterminés de l'identité universelle de la nature humaine n'iraient pas jusque-là; impossible d'admettre une tradition commune remontant à une parenté primitive, et se perdant nécessairement

dans un passé ultra-préhistorique : les défenseurs les plus convaincus de la tradition primitive de l'humanité hésiteraient à mettre sur le même plan, dans cet héritage premier de l'homme, la légende du déluge ou du paradis terrestre et tel proverbe ou telle recette de bonne femme; impossible enfin d'admettre l'hypothèse d'un emprunt et d'un échange universel : l'échange et l'emprunt se conçoivent pour des contes, des récits amusants, qui passent et se transmettent de bouche en bouche avec une facilité étonnante, mais non pour des croyances, souvent liées à des pratiques, qui tiennent au fond même de la pensée populaire et dont la ténacité est souvent un signe d'originalité.

Je ne dirai pas que le problème soit soluble, et je crois que longtemps encore la mythographie comparée offrira une difficulté insurmontable; mais je crois que le problème est en partie mal posé, parce que le domaine du *folklore* est encore imparfaitement défini, et que beaucoup de choses que l'on donne à présent comme populaires sont tradition savante, œuvre de *clerc*. Le vrai *folklore* est celui qui est recueilli, ou plutôt surpris des lèvres du peuple; car le peuple, si on l'interroge en règle, donnera, non plus le produit spontané de sa pensée et son savoir naturel, mais ce qu'il aura pu entendre du savant de l'endroit, du maître d'école, du curé ou du coq de village. Malheureusement, l'observation personnelle ne fournira jamais qu'une part relativement restreinte dans la constitution du *folklore;* elle ne permet d'ailleurs que l'étude du présent, où les croyances populaires sont déjà si fortement entamées par les ravages de l'école; le passé lui échappe, et par suite, — ce qui pourtant est l'objet réel de toute étude psychologique, — elle est impuissante à s'élever au point de vue historique. De là donc la nécessité absolue de remplacer l'observation directe et personnelle par le témoignage, par le livre : de là aussi une source infinie d'erreurs, sitôt que l'on prend au mot, sans plus ample informé, comme tradition populaire, tout ce que le livre donne comme croyance, pratique ou légende. Quand l'on y regarde de plus près, on voit que maintes fois cette croyance ou cette légende n'est pas rapportée sur vue directe, mais d'après une tradition antérieure ou sur ouï-dire, et de proche en proche on arrive soit à la preuve, soit à la conviction, que le prétendu trait du *folklore* moderne est simplement une ligne de Pline, soit trans-

mise de livre en livre par la tradition savante du moyen âge jusqu'à nos jours, soit ayant passé du livre dans le peuple, comme tel mot savant qui passe du langage des clercs dans le langage populaire.

Il y a donc à faire pour le *folklore* une critique des textes et des sources aussi sévère que pour les autres branches de l'histoire. Je donnerai quelques exemples, pris au cours de la lecture du livre de M. Rolland, et qui nous fourniront des spécimens de la plupart des cas qui peuvent se rencontrer : soit similitude apparente des traditions ne reposant que sur l'illusion savante, l'*idolum libri;* soit similitude réelle des traditions, mais remontant à une source savante qui a pénétré dans le peuple; soit enfin similitude réelle de traditions vraiment populaires, d'origine comme de caractère. Je ne me bornerai pas aux rapprochements donnés par M. Rolland, et qui sont empruntés en général à l'Europe, mais je puiserai surtout, pour rendre les rapports plus frappants, aux sources orientales.

Volume I, p. 7, à propos de la chauve-souris : « *Autrefois,* en Alsace . . . lorsque les sauterelles dévastaient un canton, il suffisait de suspendre quelques chauves-souris aux arbres les plus élevés : les sauterelles, chassées par une force secrète, portaient leurs ravages ailleurs » (Gérard, *Les Mammifères de l'Alsace,* p. 6; Colmar, 1871). — Or on lit dans la *Cosmographie* de Kazwini (un Vincent de Beauvais arabe, contemporain du nôtre) : « Lorsqu'on suspend une chauve-souris à un des arbres d'un village, les sauterelles passent le territoire du village sans s'y arrêter (S. de Sacy, *Chrestomathie arabe,* 1re éd. III, 401) ». Je ne trouve rien d'analogue dans Pline, ni dans Vincent de Beauvais, ni dans aucune des sources générales que j'ai consultées. Cependant, les termes mêmes de l'auteur français prouvent qu'il ne s'agit point d'une tradition populaire vivante : ce n'est guère dans le climat de l'Alsace que pouvait naître cette pratique, mais dans un pays où les sauterelles sont un fléau avec lequel le laboureur a à compter et où les chauves-souris passaient, comme les chouettes en Grèce, pour de grandes destructrices de sauterelles[1] (Aristophane, *Oiseaux,* 588). S'il y

1. Mortes elles effraient les sauterelles comme elles le feraient vivantes. La vertu des objets survit à la vie : leur ombre gagne encore des batailles; c'est une idée qui est au fond de bien des croyances et bien des

a ici une croyance populaire ou une tradition savante, c'est au naturaliste à le décider.

P. 103. « C'était anciennement une coutume tirée du paganisme de se couvrir de peaux de cerf et de biche le premier jour de janvier et de porter en cérémonie des bois de cerf sur les épaules. Cette coutume fut improuvée par un article du concile d'Auxerre, ainsi conçu : *Non licet calendis januarii vetula aut cervulo facere, vel strenas diabolicas observare* (Méry, *Proverbes*, III, 51). » Bien que ceci ne soit pas du *folklore* moderne (le concile d'Auxerre est de 578), le trait intéresse l'histoire de la mythologie de France, et la rattache à la mythologie indo-européenne. Cette pratique, probablement gauloise [1], rappelle de près la procession du Pélion : chaque année les jeunes gens des environs se rendaient au sanctuaire de Zeus sur le Pélion, couverts d'une peau de bélier fraîche et bien fournie (Dicéarque, dans *Fragm. hist. Gr.*, éd. Müller, II, 262). L'objet de cette procession, qui se faisait au moment de la canicule, était sans nul doute d'obtenir la pluie, et cette peau de bélier, appelée aussi Διὸς κώδιον ou δῖον κώδιον, était le symbole de la nuée, cette *peau de chèvre* du ciel couvert (αἴγις; les Védas appellent le nuage *divyâ tvac*, la peau céleste). La procession gauloise reproduit peut-être le même symbolisme, mais avec une intention autre, se faisant en janvier : il s'agit de représenter le ciel tel qu'il est, non tel qu'on le désire. Dans cet exemple le *folklore* remonte à une tradition primitive tenant à la communauté d'origine, à un héritage de race.

P. 117. Les détails sur les amours de la louve semblent de tradition savante : une partie se retrouve dans Brunetto Latino, qui certainement n'écrit pas sous la dictée du peuple : « plusor masle ensuient la louve, mais a la fin elle regarde entre touz, et esleist le plus lait qui gise o li » (I, 5, 192).

actes populaires : l'Indien mange le cœur de son ennemi, les Bohèmes font un tambour de la peau de Ziska, les Turcs se partagent comme talisman les ossements de Skander-beg, etc.

1. « Cette pratique, observe M. Paris, est d'ordinaire rattachée à la mythologie germanique ; elle était encore usitée au XVI[e] siècle en Alsace, et elle se retrouve de nos jours, dans plusieurs régions de l'Allemagne, sous le nom de *Berchtelspringen*. »

Ibid. La rencontre du loup rend muet. « Il passe pour certain (dans le Berry), dit Laisnel de la Salle, que si le loup qui survient pour enlever un mouton voit la bergère avant d'être vu, à l'instant même celle-ci devient *rauche* (enrouée) au point de ne pouvoir crier. » De même Pline : « Creditur (lupos) . . . vocem homini, quem priores contemplentur, adimere ad præsens » (VIII, 34). De même saint Ambroise dans l'Hexameron (VI, 4) : « Lupus si primo hominem viderit, vocem ei eripit et eum tanquam victor vocis ablatae despicit »[1]. De même Isidore de Séville : « lupus de quo *rustici aiunt* vocem hominem perdere, si eum prior lupus viderit » (*Etymol.* XII, 2, 24; cf. I, 37, 28). Virgile (*Ecl.* IX, 55), Théocrite (*Id.* XIV, 22) et Platon (*Rep.* X) font à cette croyance des allusions très claires. Il paraît, par les termes de Laisnel de la Salle, comme par ceux de ces divers auteurs, qu'il s'agit bien aujourd'hui et qu'il s'agissait autrefois d'une croyance existant parmi le peuple; elle se traduit même par certains préceptes pratiques pour détruire l'effet du maléfice, et l'emploi de l'expression *il a vu le loup* en parlant d'une personne qui a perdu la voix ne laisse point de doute raisonnable sur le caractère populaire de cette croyance. Voilà un cas de *folklore* très ancien, puisqu'il existe déjà du temps de Platon, et très étendu, car il se trouve qu'il donne le sens d'une formule de l'Avesta : « Puissions-nous voir le loup les premiers et qu'il ne nous voie pas le premier! » (*Yaçna*, IX, 69), formule qui ne prend sa valeur réelle et entière que quand l'on y supplée le sous-entendu que fournit le *folklore*.

1. Reproduit par Vincent de Beauvais (*Speculum Naturale*, XIX, 83). Vincent ajoute l'explication *naturelle* d'après le *Physiologus* : « Lupus, ut dictum est, hominem quem prius viderit conticescere facit, quia radios oculorum suorum in eum mittit, et desiccat spiritum ejus visibilem, qui desiccatus desiccat alios hominis spiritus, et illi tandem desiccant arterias, et sic homo raucus efficitur (*ibid.* 84) ». Le rationaliste Reginald Scot explique de la même façon l'effet du mauvais œil et l'effet du regard du loup : l'œil malade envoie une infection qui se gagne : « The poyson and desease in the [sore] eye infecteth the air next unto it, and the same proceedeth further, carrying with it the vapour and infection of the corrupted blood, with the contagion whereof the eyes of the beholders are most apt to be infected. By this same means it is thought that the cockatrice depriveth the life, and a wolf taketh away the voice of such as they suddenly meet withal and behold » (*The Discovery of Witchcraft*, XVI, 9; ed. de 1665). Aucun ne s'avise de dire que ce n'est pas le regard du loup qui rend muet, mais la peur.

P. 123. « Garder la lune des loups » signifie-t-il en effet « faire une chose inutile » ? Ce ne sera en tout cas qu'un sens dérivé : « Dieu garde la lune des loups » n'aurait guère de sens dans cette interprétation. L'on dit en Forez, quand la lune est voilée par les nuages, que « les loups ont mangé la lune, pour mieux pouvoir faire leurs déprédations » ; ceci nous prouve que nous sommes en présence d'une formule mythique. L'Edda offre le mythe complet : la lune est poursuivie par un loup, *Managarm*, « le loup de la lune », qui la dévore (sans doute aux éclipses : v. Grimm, *Deutsche Mythol.*, p. 224-251). C'est le mythe indien de Râhu : la forme française et la forme germanique forment un groupe plus étroit (dans le mythe indien c'est un crocodile qui dévore la lune). Voilà encore un cas de *folklore* remontant probablement à l'hérédité aryenne.

P. 155. « Certains individus sont forcés au temps de la pleine lune (le choix du moment se lie-t-il à la croyance précédente ?) de se transformer en *loups garoux*. Le mal les prend toujours la nuit ; lorsqu'ils en sentent les approches, ils s'agitent, sortent de leur lit, sautent par la fenêtre et vont se précipiter dans une fontaine ou dans un puits, d'où ils sortent quelques instants après, revêtus d'une peau blanche ou noire que le diable leur a donnée. Dans cet état ils marchent très bien à quatre pattes, passent la nuit à courir les champs et à hurler dans chaque village qu'ils traversent. A l'approche du jour, ils reviennent à la fontaine, y déposent leur enveloppe et rentrent chez eux, où ils tombent souvent malades de fatigue » (Gautier, *Statistique de la Charente-Inférieure*, 1839, p. 234). Cette croyance, qui court, paraît-il, les campagnes de la Charente-Inférieure, est venue là d'Arcadie par l'intermédiaire de Pline : « Evanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcadas scribere, ex gente Anti cujusdam, sorte familiae lectum, ad stagnum quoddam regionis ejus duci, vestituque in quercu suspenso transnatare, atque abire in deserta, transfigurarique in lupum, et cum ceteris ejusdem generis congregari per annos novem. Quo in tempore si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum ; et quum transnataverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. Id quoque Fabius, eamdem recipere vestem » (VIII, 34). Il n'est guère possible de douter devant l'identité des deux récits que le paysan de la

Charente n'ait appris le sien de Pline, par une série d'intermédiaires qu'on ne peut aujourd'hui rétablir, mais dont il est aisé d'imaginer la nature et la succession : traductions, abrégés, extraits, recueils de contes, récit oral. En dernière analyse, le *folklore* charentais se trouve être la version moderne d'une vieille légende née en Arcadie[1].

II, p. 62. M. Rolland rapproche des récits normand et berrichon sur l'herbe magique du pivert le récit analogue de Pline (X, 20) : ce récit, que Pline semble devoir lui-même à Trebius Niger, ne serait-il pas historiquement la source même de nos légendes?

P. 317. L'hirondelle n'a pas à craindre la cécité : elle connaît une pierre qui la guérit. Cf. Elien, *De nat. anim.* III, 25.

III, p. 40. Dans les Côtes du Nord, avec un serpent sur soi on devine toutes les métamorphoses; le bouvier écossais acquiert la science universelle rien qu'en touchant à un bouillon fait avec un certain serpent blanc. M. Rolland rapproche la croyance, attribuée aux anciens Arabes par Philostrate, qu'en mangeant le cœur ou le foie d'un serpent on comprenait le langage des oiseaux. L'Edda offre un témoignage plus authentique et plus direct de cette croyance : Sigurd, ayant mangé le cœur de Fafnir, comprend la langue des oiseaux. La croyance normande et écossaise est dérivée d'un conte ancien, transporté jusque là par des intermédiaires à déterminer[2].

P. 41. Les détails sur les amours de la vipère sont d'origine savante (Pline, X, 82; Elien, I, 24)[3].

1. « Cette croyance se retrouve chez tous les peuples indo-européens, avec des circonstances plus ou moins identiques, et je ne vois aucune raison de lui assigner une provenance savante. Voy. notamment le savant livre de W. Herz, *Der Werwolf* » (G. Paris).

2. « Ce conte se retrouve encore vivant chez presque tous les peuples de l'Europe. Voy. *le Serpent blanc*, dans Grimm, et les rapprochements donnés au t. III, auxquels il serait facile d'en ajouter une masse d'autres » (G. Paris).

3. « On les trouve déjà dans les *Choéphores* d'Eschyle; cf. Tschischwitz, *Gem Mythe in Shakspeare*, p. 121 » (G. Paris).

Les légendes sur le basilic sont en France d'origine savante; cf. Pline, VIII, 33; Brunetto Latino, I, 5, 141; le *Physiologus*. Elles sont d'ailleurs répandues sur une aire très vaste : les livres théologiques des Parses leur défendent de tuer les poules qui chantent (*Shâyast lâ Shâyast, Sadder*), ce qui suppose l'existence de la coutume défendue, laquelle à son tour trouve son explication dans ces lignes relatives à une superstition du département de la Vienne : « On croit à l'accouplement du mâle de la couleuvre verte et jaune avec la poule d'où vient le *cocatri* ou œuf de coq. Ces poules *jalées* par un reptile se reconnaissent à ce que leur chant qui imite celui du coq est rauque. Ces poules doivent être tuées de suite ». L'origine exotique de cette superstition est prouvée par le nom même du reptile : le *cocatri* est appelé ailleurs *cocodrille* (dans le Loiret), ce qui, rapproché de Brunetto Latino, I, 5, 132, prouve qu'il n'y a là en dernière analyse qu'une légende sur l'origine du *crocodile;* ce n'est point certes en France qu'elle a pu naître [1].

Je me borne à ces exemples dont quelques-uns au moins prouvent, je crois, suffisamment que, dans le savoir populaire, il faut, comme dans la langue populaire, faire une part très large à l'élément savant. Comme tel mot grec et latin a passé des livres des clercs dans la bouche du peuple et s'y est absolument fondu avec sa langue à lui, ainsi en est-il advenu pour une bonne partie des traditions populaires. Elles ne doivent pas pour cela être bannies du *folklore*, et M. Rolland a bien fait de les admettre sans distinguer : seulement, quand tous les matériaux seront réunis, il faudra faire un départ; et de même que dans le glossaire populaire on recueille indifféremment tous les mots réellement vivants, que leur origine dernière soit populaire ou savante, quitte plus tard, quand l'on aborde l'histoire de ce glossaire, à distinguer scrupuleusement ces deux origines et à marquer exactement pour chacun des mots savants le

1. « Le *cocatri* a été confondu avec le *cocodrille*, mais il ne lui est pas originairement identique, bien au contraire, puisque *cocatris*, comme l'a montré M. Th. Sundby (*Brunetto Latino*, p. 141-155), est le latin *calcatrix*, traduisant lui-même le gr. ἰχνεύμων. Au reste, j'ai peine à croire que la superstition sur la poule qui « chante le coq » ait une origine savante. Le nom de *cocatri* donné à son produit ou au prétendu œuf de coq a été amené là par étymologie populaire et est tout à fait étranger à la croyance elle-même » (G. Paris).

degré et la nuance de popularité qui lui revient dans la conscience du peuple; de même, il importe à présent de recueillir fidèlement tout ce qui est donné comme savoir populaire, mais à condition de soumettre plus tard les faits accumulés à un examen rigoureux. Cet examen fera disparaître une bonne partie des faits qui, en réalité, mal rapportés ou mal interprétés par le témoin, n'expriment qu'une imagination propre à un seul individu et non la croyance d'un groupe. Une seconde couche comprendra des faits qui s'étendent en effet sur une aire considérable, mais qui sont entrés dans le peuple par une tradition savante. Viendra enfin une troisième et dernière couche, qui est irréductible, au moins à l'analyse présente, et qui comprendra le véritable *folklore,* spontané et original [1].

La première chose à faire pour arriver au départ de ces deux couches, c'est de faire pour les imaginations dont il s'agit un travail analogue à celui que Loiseleur Deslongchamps, Sacy, Benfey, ont fait pour la propagation des fables. La tâche est infiniment plus difficile, parce que l'on n'a pas ici, comme on l'a souvent pour les fables, une source unique et connue à suivre à la piste. L'on a cependant un point de départ assez ferme, c'est Pline. C'est là le Père Océan d'où coule tout le *folklore* savant du moyen âge et des temps modernes [2]. Il faudra recueillir

1. Il y aurait encore bien des réserves à faire sur la valeur de ces termes. On peut se demander si le *folklore* est jamais de création populaire. Entre la croyance ou la littérature dite *populaire* et la croyance ou la littérature dite *savante,* il n'y a qu'une différence de temps et non d'origine; car l'une et l'autre sont de création savante : le peuple proprement dit ne crée pas, il se contente de vivre; mais de tout temps, et dans les milieux les plus rudimentaires, il y a, à côté de la masse passive, des individus qui réfléchissent, qui créent, qui *formulent* les idées et les sensations inconscientes de la masse, en un mot des savants; c'est de cette classe que le peuple reçoit ses premières connaissances, ses premières croyances; avec le progrès de la réflexion, la classe savante s'élève à des créations plus compliquées, et le peuple reste à l'étage inférieur, ne pouvant suivre le mouvement trop rapide de la pensée savante. Il n'y a pas une croyance créée par le peuple, et une croyance créée par le savant : il y a seulement une croyance acceptée par le peuple, et une croyance qu'il n'accepte pas; mais l'une et l'autre viennent également de savants, l'une du savant d'autrefois, l'autre du savant d'aujourd'hui. L'abîme entre les deux ordres d idées vient de ce que la création du savant primitif répond mieux aujourd'hui encore à l'état intellectuel du peuple, encore primitif, et le *folklore* du jour est la science des premiers jours.

2. Par l'intermédiaire de son abréviateur Solin. « Pline a été peu lu,

toutes les rêveries contenues dans son livre, les suivre à travers les traductions ou les compilations similaires du moyen âge, saint Ambroise, Vincent de Beauvais, Barthélemi de Glanville, Brunetto Latino, le *Speculum mundi*, le *Lucidaire*, le *Livre de Sidrac*, les Bestiaires, etc. Une édition de Pline, annotée avec les extraits de toutes ces œuvres, se trouverait englober la moitié du *folklore* d'Europe. Cela sans doute n'embrasserait pas encore tout ce que la tradition populaire moderne doit à la tradition savante, qui a pu s'infiltrer par bien des sources et bien des canaux différents, principalement par les rapports plus étroits établis avec l'Orient depuis les croisades, et par l'intermédiaire des contes, d'où l'imagination populaire tire des formules larges, transformant le fait particulier conté en fait général et en loi; mais le terrain serait déjà largement déblayé.

Il resterait alors un résidu plus foncièrement populaire et qui comprendrait, d'une part, le *folklore* spécial, plus ou moins différent, non pour chaque *pays*, mais pour chaque *climat*, et né de l'observation directe du milieu; d'autre part, les débris d'un *folklore* général, dérivé de la vieille mythologie indo-européenne et qui, consulté avec prudence, pourra fournir des indications utiles à l'histoire comparée des mythologies.

La principale difficulté de ce départ et qui fait que les solutions ne seront certaines et définitives que pour le petit nombre de cas où la croyance populaire retrouvée dans une source savante se rapporte à des objets étrangers au milieu où elle paraît, c'est que parfois le trait signalé dans Pline a pu appartenir également, et d'une façon indépendante, au fonds populaire celte ou germanique. Il faudra donc soumettre Pline à son tour à un départ de même ordre : quand Pline reproduit-il une tradition populaire et vraiment vivante de son temps? quand reproduit-il une tradution écrite, le plus souvent d'origine grecque, empruntée elle-même la moitié du temps aux fables de l'Asie, à l'histoire naturelle telle que les voyageurs grecs l'ont rapportée de l'Orient depuis les guerres médiques jusqu'à la

tant à cause de l'étendue de son livre et du grand nombre de choses sans intérêt pour le moyen âge qu'il contient qu'à cause de son style recherché et souvent difficile. Solin, au contraire, renfermant une masse énorme de faits en un petit volume et les exposant dans un style accessible à tous et déjà marqué du sceau de la décadence, devint la base des encyclopédies » (G. Paris).

conquête d'Alexandre, depuis Critias, de réputation équivoque, jusqu'à Onésicrite, l'amiral du mensonge? Les chances de communauté primitive seront plus grandes dans le premier cas que dans le second. Il faut dire que le premier cas est le plus rare : Pline n'est pas un observateur qui note ce qu'il entend autour de lui, c'est un compilateur qui lit et copie.

En attendant qu'il se rencontre un érudit pour résoudre cette double question : « d'où vient Pline? » et « qu'est devenu Pline? » le pressant est de faire ce que fait M. Rolland. Il n'a pas opéré le départ et n'avait pas à le faire : il a rangé son trésor d'observations et de notes dans un ordre excellent, et l'a mis à la disposition du public. Il a organisé le cadre où viendront s'enregistrer à leur place marquée toutes les observations que l'on pourra recueillir désormais. Il a rendu par là un service signalé à la science.

J'ajoute pour terminer quelques observations de détail prises au courant de la lecture. I, p. 16 : le messin *jane d'eurson*, employé comme terme d'injure, signifie-t-il proprement « enfant de *hérisson?* » Le rapprochement de l'anglais *urchin*, au sens de *polisson, gamin,* suggère peut-être une autre explication : le sens de *polisson* est un sens tertiaire, dérivé d'un sens secondaire, *fée, diable, diablotin ;* Byron l'emploie encore dans ce sens, comme synonyme de *little fiend, dwarfish demon* (*Childe Harold,* I, 24). L'*urchin* est dans le moyen âge une des formes favorites du démon ou au moins de son esprit familier (cf. *Macbeth,* IV, 1, 2); *eurson* ne serait-il pas pris ici dans ce sens?

P. 43. « Les ours enlèvent les jeunes filles, dont ils ont des produits moitié hommes, moitié ours » (Cordier, *Superstitions des Pyrénées*). Comparer la légende du *Bundehesh* (XXIII), selon laquelle les ours sont nés de l'union de Yima avec un démon femelle. La forme persane est plus primitive : l'ours ressemble trop à l'homme pour ne pas l'avoir dans ses ascendants (la réciproque est vraie : à preuve les Aïnos du Japon); de là l'idée secondaire de rapports continués : l'ours veut rentrer dans sa famille. Ceci est un cas de *folklore* naturel et où les analogies peuvent être à la fois très étendues et tout à fait indépendantes [1].

P. 116. *The wolf in one's stomach* se dit surtout à propos de

1. Cf. le conte de *Jean de l'ours* et les notes de M. Cosquin *Rom.* t. VI, p. 83 sq. (G. Paris).

l'appétit d'une femme enceinte : « You have thrived well under him ». — Faith! *like a wolf in a woman's breast* (Webster, *The White Devil;* voir la note correspondante dans l'édition Al. Dyce).

P. 41. Le proverbe : « il est de la nature de l'ours, il ne maigrit pas pour pâtir », me semble d'origine savante. L'abstinence prolongée de l'ours en hiver a pour premier garant Pline l'Ancien (VIII, 54) : « Ils dorment quatorze jours durant d'un sommeil si profond qu'on peut les blesser sans qu'ils le sentent : ce temps écoulé, ils vivent en suçant leurs pieds de devant (reproduit dans Kazwini, I, 1, 396) ».

III, p. 42. A la pierre précieuse dans la tête du serpent, comparer le diamant dans la tête du crapaud :

> Sweet are the uses of adversity,
> Who, like the toad ugly and venenous,
> Still wears a precious jewel in his head (*As you like it*, II, 1).

P. 72. « L'eau qu'on va puiser après le coucher du soleil est malsaine. On l'appelle eau de grenouille. » Cf. *Shâyast lâ Shâyast :* « In the night water is not to be drawn from a well » (XII, 17, tr. West).

Au dicton du Berry :

> Si l'orvet voyait
> Si le sourd (= salamandre) entendait
> Pas un homme ne vivrait,

comparer le proverbe de Suffolk :

> If the viper could hear and the slowworm could see,
> Then England from serpents would never be free.

———

TRADUCTIONS INDIGÈNES

DU

KHORDA AVESTA.

TRADUCTIONS INDIGÈNES

DU

KHORDA AVESTA.

I. — ORMAZD YASHT.

M. Carl Salemann a publié (*Ueber eine Parsenhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, Leyde, 1878, p. 30) une traduction pehlvie de ce Yasht (d'après une lithographie de Bombay)[1] et une transcription parsie tirée d'un manuscrit parsi de St Pétersbourg (Bibliothèque impériale, N° 99).

Nous donnons ici une traduction sanscrite, contenue dans le Ms. V du fonds Burnouf, et une traduction persane, contenue dans le Ms. XXV de l'East-India Office Library.

1. Le Ms. XII de l'East-India O. L. a une traduction pehlvie du même Yasht, très incorrecte, comme celle de St Pétersbourg. Voici les principales variantes et corrections qu'elle fournit:

Page 32 de Salemann, ligne 7 : *afzûnîg.*

l. 8 : *açtômandân.*

l. 22 : *katâr.*

Page 35, ligne 20 : âigh farjâm kâr dînâ *nêvak* khavîtûnam.

l. 26 : jût bêsh *aigham bêsh* afash lûît.

Page 35, ligne 21 : après *makhîtûnît : ît man kulâ 2* zatârîh yemalalûnît madam shapîr çarîtâr makhîtûnît çarîtar shapîr makhîtûnît.

Page 40, ligne 10 : kôhaçp.

I. Traduction sanscrite.

(Fonds Burnouf V, 66—95.)

1. apṛchat Jarathuçtaras Ahurmijdam : Ahurmijdo adṛçyamûrtte gurutara dâtâ çarîriṇâm asthimatâm puṇyamaya (asti Ahurmijdo dâtâ puṇyamaya iti sarvatra tridhâ âkâraṇam [1] param aparam stutyâyâtam. yat dâtâ puṇyamaya ity uktam asya ahurmijdatâ svâmitâ gurutâ mahâjñânatâca; asya dâtṛtâ sṛshṭidâtis; asya mahattâca iyam yat kiñcanât pracuram kiñcit çaknoti vṛddhayitum. Ahuramijdasthânam dîni samayaçca sarvadâ abhût, sarvadâ asti, tasmât sthânât bhavati prakaṭam *miçvânahê gâtvahê hvadâtahê,* asya dînir vâṇî, samayaçca sadâkâlatayâ Ahurmijdasya pravṛttikârî sarvasya kasyacit).[2]
kâ asti Avistâvâṇî gurvî balishṭatarâ (manushyasya yasyâm uktâyâm balam adhikataram jâyate)
kâ vijayakâritamâ
kâ çrîmattamâ (satkâryatamâ)
kâ kâryakâritamâ.
2. kâ vijayakâritayâ hantṛtamâ (pâpakarmiṇâm ity arthas)
kâ arogyakâritarâ
kâ kleçaṭâlanatamâ yat devebhyo manushyebhaçca
kâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato manasas asti prâpakatarâ [3]
kâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato vitarkâṇâm asti mûshakatarâ (kiñcit ye kashṭasambhavâs avyâpârinâ) [4].
3. pratyavocat Ahuramijdas : asmâkam nâma Spitama Jarathuçtara yeshâm amarâṇâm gurûṇâm (kila ye vayam amarâs gurutarâs smas)
sâ asti Avistâvâṇî gurvî balishṭhatarâ (manushyasya yasyâm [5] uktâyâm balam adhikataram jâyate), sâ vijayakâritamâ, sâ çrîmattamâ (satkâryatamâ), [sâ kâryakâritamâ][6].

1. Glose interlinéaire : خواندن; cf. Vend. II, 1 (Commentaire pehlvi).
2. Cf. Nériosengh ad Yaçna, XIX, 1.
3. Glose interlinéaire : مراد رساننده.
4. Glose interlinéaire : اوارون.
5. Ms. balishṭatarâs manushyasya yasya.
6. Omis.

4. sâ vijayakâritayâ[1] hantṛtamâ (pâpakarmiṇâm ity arthas), sâ arogyatarâ, sâ kleçaṭâlanatamâ yat devebhyo manushyebhyaçca, sâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato manasâ asti prâpakatarâ, sâ samagrasya bhuvanasya sṛshṭimato vitarkâṇâm asti mushakatarâ (kecit ye kashṭasambhavâ avyâpâriṇâ).

5. tam abhâshat Jarathuçtaro : prakṛshṭam me tan nâma brûhi puṇyâtmâ Ahurmijda yat te asti mahattamamca (kila vapushâ) utkṛshṭataramca (mûlyena) sundarataramca darçanena, kâryakâritaramca, vijayakâritaramca, arogyakâritamamca, kleçaṭâlanatamamca devebhyo manushyebhyaçca.

6. yathâ aham nihanmi samastân devân manushyâñca ye dus
yathâ aham nihanmi samastâs çâkinîmahârâxasîçca
yathâ mâm na kaçcit nihanyât, no devo, no manushyo, no çâkinî, no mahârâxasî.

7. atha uvâca Ahurmijdas :
prashṭâ nâma asmi puṇyâtman Jarathuçtara (kila praçnam sadâcâriṇam bahutaram kurmahe).
dvitîyas samuccayas (kila samuccayas sarve gavâm manushyânâm mayâ dattas)
tṛtîya evam çaktis (kila srashṭum çaktimân aham)
caturthas puṇyam atas param (kila vapurme sarve puṇyamayam asti)
pañcamas sarvavasu majdadattam puṇyâtmaprakaṭam (kila mûlam phalam sarvam aham dadam)
shashṭo yo 'smi buddhis (kila me buddhis çubhâ)
saptamo buddhis pramâṇas (kila yâvatîyam apexâ sâ me asti)
ashṭamo yo 'sti nirvâṇajñânam (kila kâryanyâyânâm nirvâṇajñânam aham uttamajâne)
navamo nirvâṇajñânasahâyyî (kila nirvâṇajñânatayâ anyeshâm sahâyyam karomi).
8. daçamo yo' smi vṛddhis
ekâdaço vṛddhikârî (kiñcanât pracuram kiñcit vṛddhaye)
dvâdaçamas svâmî (Çauçîuças asmât vacanât prakaṭîkṛtam yat purushâ yâvat dvâdaçabhis guṇâis prakatâ na bhavati svâmitâyâi na adhikaroti)
trayodaço lâbhâbhilâshî
caturdaça idam vibhinnaduskhas (kila kashṭam me nahi)

1. Mss. vijayakâritamâ yâ.

pańcadaças anirthinas (kiła sadâcarât nirthino na bhavâmi)
shoḍaçam prakaṭam gaṇanâkaras (puṇyapâpayos samkhyâm aham karomi)
saptadaças sarvanirîxayitâ (kiła sarvam kâryam puṇyam aham nirîxe
ashṭadaças arogyakaras
ekonaviñçatitamo yo'smi dâtâ (kiła sṛshṭim aham dadam)
viñçatitamo 'smi yo'smi mahâjńânî nâma.
9. ârâdhaya mâm Jarathuçtara upari divasam upari râtrîm prâptena dânena prâṇasya
prâpnomi te sahâyatâyâi ânandâyaca aham yas Ahurmijdas
prâpnoti te sahâyatâyâi ânandâyaca yas uttamas sroshas puṇyâtmakas
prâpnuvanti te sahâyatâyâi ânandâyaca yâ âpas yâçca vanaspatayas yâçca muktâtmanâm vṛddhayas.

10. yadi abhilâsho Jarathuçtara amîbhyas kashṭâni ṭâłanâya devebhyo manushyebhyaçca devâçca tamobîjâs manushyâçca dushṭasamkhyâya çâkinîbhyaçca mahârâxasîbhyaçca (çâkinîca prasiddhaçabdâs[1]; mahârâxasîca sâ yâ sahasram pâpânâm margarjânim kṛtam asti sâ âkâçe pâtâłâdishu bhramate
anyâyebhyas adarçakebhyas açrotṛbhyas (anyâyîca prasiddhaçabdas[1]; adarçakâ açrotâraçca te ye hurmmijdasya sṛshṭim drashtum çrotum na çaknuvanti; anyâyatâ uttamâis nikṛshṭâiçca bhavati, uttamânâm çixâpanâpâłanâraxâca nikṛshṭânâm balâtkâro vighâtaçca: astica kecit dvayor api anyâyam vighâtam bruvanti yat uttamân nikṛshṭâ nighnanti niksṛhṭân uttamâçca nighnanti)
hiñsakebhyaçca dvipadebhyas âçmogebhyaçca dvipadebhyas (âçmogaçca dvidhâ: ekas chadmakas anyaçca svecchâcârî; chadmakaçca sa bhavati yas kińcit jńânatayâ paribhrâmayati, kila yâvanmâtrasya pâpasya tribhis gocarmasâṭaghâtais prâyaçcityam tâvanmâtram api pâpam puṇyasthâne nyasyati sa margarjânî: naca tasya sammânam bhojanam madhye yujyate naca tasya paçcâttâpas paititîca bhavati. svecchâcârîca sa bhavati yo madhye âçmogânâm pṛshṭatas pṛshṭatas asti ity brûte tasyâpi margarjânim param asya paçcâttâpas paititî asti
vyâghrebhyaçca caturañhribhyas.

1. Glose ظاهر («mot dont le sens est connu»).

11. turushkebhyaçca prabhûtasâinyebhyas prabhûtaçastrebhyas asajjitaçastrebhyas utxiptaçastrebhyas hiñsâçastravahadbhyas.

atha imâni nâmâni ghoshaya prakṛshṭam brûhi sarveshu divaseshuca râtrîshuca.

12. pâtâca asmi (kila sṛshṭiraxâm karomi)

dâtâca pâlayitâca asmi (kila sṛshṭim aham dadam ahamca pâlaye).

jñânî adṛçyamûrtiçca asmi gurutaras

ârogyakaro nâma asmi ârogyakaratamo nâma asmi (kila aparebhyas iajdebhyas)

âcâryo nâma asmi

âcâryatamo nâma asmi (kila aparebhyas iajdebhyas; âcâryo yâcanâkaras [1])

svâmî nâma asmi

mahâjñânî nâma asmi (kila Ahurmijdasya svâmitâ mahâjñânavatî etasmât sthânât prakaṭam)

muktâtmâ nâma asmi muktâtmatamo nâma asmi)

muktâtma puṇyâtmakas

çrîmân nâma asmi çrîmattamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)

pṛthudarçî nâma asmi (kila kâryam pracuram nirîxe) pṛthudarçitamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)

dîrghadarçî nâma asmi dîrghadarçitamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas).

13. praharako nâma asmi (kila sṛshṭim praharakena raxaye)

yâcako [2] nâma asmi

dâtâ nâma asmi

pâtâ nâma asmi

pâlayitâ nâma asmi

jñânî nâma asmi (kila lâbham chedam jâne)

jñânitamo nâma asmi

vṛddhimân nâma asmi (kila uttamebhyas lâbham vṛddhaye)

vṛddhipramâṇo nâma asmi (kila yat pramâṇena apexatâca [l. apexitâca?] tâ vṛddhaye)

abhilâsharâjâ nâma asmi (kila sṛshṭaye râjyam abhilâshaye)

abhilâsharâjatamo nâma asmi

svatantrarâjâ nâma asmi

1. Glose : دعا كننده.
2. Glose : خواستار.

svecchârâjâ nâma asmi.

14. apratârako nâma asmi (kila kam api na pratârayami)
vigatapratârako nâma asmi (kila yo mâm pratârayitum ihate sa svayam pratarito bhavati)
adhikaraxako nâma asmi
kleçaṭâlako nâma asmi (kila sṛshṭes kashṭam dûre ṭâlaye)
ekahelayâṭâlako nâma asmi
sarvaṭâlako nâma asmi (kila sarvasahâyatayâ)
sarvaghaṭayitâ nâma asmi
sarvam uttamam sarvaçubho nâma asmi
prabhûtaçubho nâma asmi
çubhanâma asmi.

15. kâmalâbho nâma asmi (kila çubhalâbham yathecchayâ karomi).
kâmalâbhatamo nâma asmi (kila vapushi me sarve lâbhâs)
lâbhavân nâma asmi
sâdhako nâma asmi
lâbhâbhilâshî nâma asmi
puṇyam nâma asmi (kila tanu me sarvapuṇyam)
mahân nâma asmi (mahattâca svâmino dvidhâ ekâca vapushâ ekâca kâryanyâyâdibhis)
râjâ nâma asmi, râjatamo nâma asmi (aparebhyas iajdebhyas)
çubhâjńânî nâma asmi, çubhâjńânitamo nâma asmi
dîrghalâbho nâma asmi (kila dîrghakâlam dîrghalâbho mattas prabhûtas).
16. tâni imâni nâmâni nas
yaçca me etasmin bhuvane yasmin ṣrsḥtimati sapitma Jarathuçtara imâni nâmâni ghoshayati brûteca
17. upari vâ divasam, upari vâ râtrîm prabrût[e], uttishṭhan vâ upaviçan vâ, upaviçan vâ uttishṭhan vâ, aeviaghanem vâ bandhayan, aeviaghanem vâ choṭayan (kila bruvâno kustîm nûtanâm karoti punar brûte); prakṛshṭam vâ vrajan sthânât, prakṛshṭam vâ vrajan gṛhât, prakṛshṭam vâ vrajan grâmât, samprâpto grâmântara[m] vâ;
18. no tasya narasya tasmin divase, na ca tasyâm râtrâu
kopaçca durgatimân dushṭanâmano vinâçanâya (kila kopas tasya mano vinâçayitum na çaktas)

no karttarîbhis, naca cakrâis, naca çarâis, naca çastrikâbhis, naca vajreṇa, naca prati kurvanti tân vinâçanâya.

19. pratikurvanti imâni nâmâni pṛshṭha[ta]çca purataçca
pratikurvanti adṛçyamûrtes dushṭagaṇât
kâmâcca durgatimatsariṇât
jîvanyajîvatâm kadarthakât prabhûtamṛtyoçca paritas durgates yasmât âharmanât
dṛshṭântasya yathâ sahasranarâṇâm ekanaram pratiraxayet.

21.[1] namo râjaçriyo
namo eranvejadeçâya
namo lâbhamûrtaye majdadattâyâi
namo udakâya Dâitinadyâs
namo Arddûîçûraudakebhyo nirmalebhyas
namas samagrâyâi puṇyatmanâm pañktaye

22. Ahunvaram ârâdhaye svâmino abhilâshalaxaṇam puṇyam atasparam sundaram gurutaram ârâdhaye
udyamamca çaktimca, vijayamca çriyaçca prâṇamca ârâdhaye (caktir, iti bâhûnâm; prâṇam, iti pâdayos)
Ahurmijdam çuddhimantam çrîmantam ârâdhaye.
ye vidyamânebhyas evam ijiçnyâs upari uttamasya mahâjñâninas svâminas (kila ijiçnim Ahurmajdâya pracurâs kurvanti) vettus puṇyam yat kiñcit (kila yat kiñcit puṇyam prasâdam Ahurmijdo vetti) samavâyikân tân tâçca ârâdhaye (kila narastrîâkṛtîn Amiçaspintân ijaçnimca namaskṛtimca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi Ahurmijdâya çuddhimate çrîmate.

1. Pour § 20, voir Neriosengh ad Yaçna XLIII, 16.

II. Traduction persane.

(East-India Office Library XXV, 53 – 64.)

پرسید زرتشت از هورمزد

§ 1 هورمزد غیبی بزرکتر دادار دهنده کیهان استمندان پرکرفه هست
هورمزد دهنده پرکرفه این هر جا سه کانه خواندن ودیکرنام از ستودن
او یافته که دهنده وپرکرفه کفته هورمزدی وخدای وبزرکی او هرویسپ
آکاهی ودهشنی او کیهان دادن ومهتری او این که از اندك چیز بسیار
چیز افزاید هورمزد وجای او ودین وزمان همیشه بود همیشه هست واز
همانجا ظاهر خواهد شد [illegible] · دیـن او
و سخن او وزمان او همیشکی و هر چیزی که از هورمزد هسـت رواج
دهنده آنست

کدام هست سخن اوستا بزرکتر زورمندتر که مردمرا از کفـتن او زور
بسیارتر پیدا شود
کدام فیروزکرتر
کدام خرهمندتر ونیك کارکننده
کدام کارکننده

§ 2 کدام به فیروزی زننده کنه کاران این معنی
(54) کدام تندرستی
کدام رنج دفع کننده که از دیوان ومردمان
کدام اندر کیهان استمندان مراد رساننده هست

کدام اندر کیهان استمندان حیالات فراموش کنند، هست هر چه از رنج
پیدا شده اوارون

§ 3 پاسخ داده اهورمزد
b نام ما سپیتامان زرتشت که امرك بزرك یعنی ما که امرك وبزرك هستم
آن هست سخن اوستا بزرك وزورمندتر
آن فیروزکرتر
آن خرهمندتر
آن کار بر آرنده

§ 4 آن به فیروزکری زننده
آن تندرستی دهنده
(55) آن رنج دور کننده که از دیو ومردم
آن اندر کیهان استمندان مراد رساننده هست
آن اندر کیهان استمندان خیالات فراموش کننده هست هر چه از رنج
پیدا شده اوارون

§ 5 اورا کفت زرتشت
مرا بزرك نام تو بکوی کرفه کر هورمزد
که ای تو هستی (b) مهتر به تن
بسیار بزرکتر به بها
نیکو صورت بدیدن
کار کنندهتر
به فیروزی زندهتر

سدرستی دهنده‌تر
رنج دورکننده که از دیوان ومردمان

§ 6 چون من شکنوم هما دیوان ومردمان که بد
چون من شکنوم هما جادوان وپریان
(56) چون مرا هیچکس مشکاد
نه دیو ونه مردم ونه جادو ونه پری

§ 7 به او گفت هورمزد
پرسنده نام هستم ای اشو زرتشت یعنی پرسش فراوون بسیارتر کنم
دیگر رمه‌مند یعنی رمه همه گاوان وگوسپندان من داده
سدیگر ایدون توانا یعنی آفریدن توانا من
چهارم گرفه بلندتر یعنی وجود من تمام پر گرفه است
(b) پنجم همه چیز مزد داده از گرفه پیدا یعنی بن وبر همه من داده
ششم که هستم خرد یعنی خرد من نیك
هفتم خرد پیمان یعنی چندانکه خواهش من است
هشتم که هستم هرویست آگاه یعنی کارو‌داد به هرویسپ آگاهی خوبتر دانم
نهم که دور اندیش یار یعنی به هرویسپ آگاهی دیگرانرا یاری کنم

§ 8 دهم که هستم افزون
یازدهم افزائینیدار از
(57) اندك چیز بسیار چیز افزائینم

دوازدهم خدای سوشیوش از همین کفتار پیدا کرده چرا مردم که تا
دوازده هنر پیدا نباشد بخدای باور نکردن
سیزدهم سود خواستار
چهاردهم که هستم جد بیش یعنی بیش از مردمان جدا کنم
پانزدهم همتی که یعنی از فراوون عاجز نباشم
شانزدهم ظاهر شمار کننده کرفه وبزه‌را
هفتدهم همه نکرنده یعنی هما کار کرفه من بنکرم
هژدهم تندرست کننده (b)
نوزدهم که هستم دهنده که جهان من دادم
بیستم هستم که هستم مه دانا نام

§ 9 بزرك دار مرا ای زرتشت بر روز وبرشب
یافته دهشن زور
رسم برای یاری تو ورامشن من که هورمزدم
(58) رسد برای یاری تو ورامشن وه سروش اشو
رسند برای یاری تو ورامشن که آب واورور که فروهر اشوان

§ 10 هرکاه خواهی ای زرتشت از ایشان رنج شکستن
از دیوان ومردمان دیو یعنی تاریك تخمه ومردم بد شمار
جادوان وپریان جادو سخن ظاهر وپری آن باشد که هزار مرکزان کرده
است وبرآسمان وته زمین بکردد
(b) ظالم وکور وکر ظالم ظاهر است کوروکر آن باشند که دامان هورمزد
دیدن وسخن شنیدن نتوانند وظالم آن باشد که به ظلم چه در میان نیکان
وچه اندرون بدتران باشد نیکانرا پند دادن وپروردن وپاسبانی کردن وبدانرا

ستم کردن وزدن هست که اندر هر دو ستم زدن بکوید چه نیکان را بدان
بزنند وبدان را نیکان
رهزنان دو پای را
اشموغان دو پای را آشموغ دو کونه یك فریبنده ودویم خودشه فریبنده آن
باشد که از اندك دانستن بکرداند یعنی اندازه کاه چه (سه) چابك چرم کاو
زدن توجش آن باشد آنقدر کاه بجای کرفه بنشاند وکرفه بجای کاه بنشاند
ومرکرزان اورا در میان طعام انجمن کرامی نباید کرد اورا از پشیمان بودن
(59) پتت هست وخودشه آن باشد هر که در زمره آشموغان نشسته بارها به
پرسد وهست این بکوید اورا هم مرکرزان لیکین از پشیمان بودن اورا پتت باشد
کرکان چهارپای را

§ 11 ترکان بسیار لشکررا
بسیار سنه[1] را یعنی بسیار سلاح دارنده را
بلند کرده سنه را
سنه که به نیت زدن در دست بکیرند ایشانرا
ایدون نام مایان خوانده بآواز بلند بکوی
(b) در تمام روز و تمام شب

§ 12 پاسبان هستم یعنی آفرینش را پاسبانی
دهنده وپرورنده هستم یعنی جهان من دادم ومن به پروردم
دانا و غیبی هستم بزرکتر
تندرست کننده نام هستم
تندرست کننده‌تر نام هستم یعنی از دیکر ایزدان

1. سنه, zend *çnaithish*.

اثهورنان نام هستم
اثهورنان تر نام هستم اثهورنان دعا کننده
(60) خدای نام هستم مه دانا نام هستم یعنی خدای ومه دانائی هـورمزد از
این جا پیدا
اشو نام هستم واشوتر نام هستم یعنی روان او تمام ثواپ داشته باشد
خره‌مند هستم خره‌مندتر نام هستم از دیکر ایزدان
پر بیننده نام هستم یعنی کارودادرا بسیار به بینم
پر بیننده‌تر نام هستم از دیکر ایزدان
دور بیننده نام هستم دور بیننده تر نام هستم
(b) از دیکر ایزدان

§ 13 پاسبان نام هستم یعنی کیهان به پاسبانی نکهدارم
خواستار نام هستم
دهنده نام هستم
پاسبان نام هستم
پرورنده نام هستم
دانا نام هستم یعنی سود وزیان بدانم
داناتر نام هستم
افزائینیدار نام هستم یعنی نیکانرا نیکی افزایم
افرائینیدار پیمان نام هستم یعنی پیمان دیده بیفزایم
خواستار پادشاه نام هستم یعنی آفرینش را پادشاهی بخواهم
(61) خواستار پادشاه‌تر نام هستم
خود مراد پادشاه نام هستم
خود مراد پادشاه‌تر نام هستم

§ 14 افریبنده نام هستم یعنی بهیچ وقت نه فریبم
جد فریب نام هستم یعنی هر که مرا فریفتن خواهد خود فریفته شود
بسیار پاسبان نام هستم
رنج دور کننده نام هستم یعنی از کیهان رنج دور بکنم
بیکبار زنده نام هستم
تمام زنده نام هستم یعنی بیاری تمام
تمام پیدا کننده نام هستم تمام نیك
تمام خوبی نام هستم
پر خوبی نام هستم

§ 15 سود مراد نام هستم یعنی خوبی وسود چندانکه بخواهم بکنم
سود مراد تر نام هستم یعنی در وجود من تمام سود
سودمند نام هستم
عظمتی نام هستم
سود خواستار نام هستم
(62) کرفه نام هستم
مه بلند نام هستم مهتری خدای دوکونه یك به تن یك به کاروداد
پادشاه نام هستم
پادشاه‌تر نام هستم از دیکر ایزدان
نیك دانا نام هستم
نیك داننده‌تر نام هستم
دور سود نام هستم یعنی تا دور سود از من بسیار

§ 16 آن این نام

هر که اندر اینجهان من که آفریده ای سپتمان زرتشت این نام من بخواند (b)
وبکوید
بروز وبر شب

بکوید بر خاسته یا نشسته یا از نشستن بر خاسته § 17
در ایونکهن بستن یا در ایونکهن کشادن یعنی در کفتن کستی نوکند وباز
بخواند
فراز از جای رفتن
فراز از خانه رفتن
فراز از ده رفتن (63)
یا برسیده اندر ده

نه اندرآن ده اندرآن روز نه اندرآن شب خشم دروند منشن خراب کند § 18
یعنی خشم بد منشن دروند اورا خراب نتوان کرد
نه بمقراض یعنی آلت جنك[1]
نه به تیر
نه بکارد یعنی به تیغ هم نی
نه به کرز
نه پذیرند اورا خراب کردن (b)

به پذیرند این نام از پس واز پیش § 19
بپذیرند از غیبی بد سپاه
ازورن نام دیو که دوزخی وکمانی است

1. *Nôiṭ cakavô* n'est pas traduit.

از زیوندکان زیست کاستار پر مرك دوزخی که آهرمن
همانای آن چون هزار مرد یك مرد را پاسبانی بکند (64)
(چون که بالا نوشت)
§ 20 نماز کنج کیانیانرا
نماز ایران ویج شهررا
نماز سود صورت هورمزد دادەرا
نماز آب رود دایتیرا
نماز آب اردویسور ویژەرا
نماز تمام فروهر اشوانرا

§ 21 اهونور را بزرك دارم
کرفه بلندتر نیك صورت بزرکترا بزرك دارم
همت وتوانای وفیروزکری وخــره وزوررا بزرك دارم توانای بازو وزور
دوپای
هورمزد خالص نورمندرا بزرك دارم
در واج — هورمزد خدای — ایدون باد
دعا میکنم هورمزد خالص نورمندرا

Observations[1].

1. La grande glose de ce paragraphe se retrouve dans Nériosengh au début du Yaçna XIX, 1 (voir le texte de Spiegel auquel notre manuscrit fournit quelques bonnes corrections).

1. Pour la traduction d'ensemble de ce morceau et des suivants et pour les détails qui ne sont pas touchés ici, voir notre traduction des Yashts (*Sacred books of the East*, vol. XXIII).

La fin de la glose contient un trait important : « Le lieu, la loi et le temps d'Ormazd ont toujours été et seront toujours : cela ressort du passage de l'Avesta : *miçrânahê gâtvahê hvadâtahê* [1]. Sa loi, sa parole et son temps sont à toute éternité ».

Le *miçvâna gâtra hvadâta*, le *Hamêsha çût* de la tradition, est selon les Parses le lieu où les bonnes œuvres de l'homme sont gardées et portent intérêt jusqu'à la résurrection, pour contre-balancer à ce moment le poids des fautes. Nous avons traduit, dans notre version du Vendidad : « Le lieu souverain de l'éternel bien-être », le considérant comme le siège éternel du *çavah*. Littéralement, l'expression est, en effet, « le lieu souverain qui produit continuellement le bien », et cette épithète de *hvadâta*, souverain, est une épithète réservée au ciel et aux formes du ciel. Le *miçrâna gâtra* n'est donc qu'un autre nom de l'espace céleste, siège d'Ormazd, comme la lumière infinie, l'*anaghra raocâo*.

L'identité du *gâtra* avec la lumière infinie ressort des premières lignes du Bundehesh, où il est dit que la région de lumière qui est le *lieu (gâç)* d'Ormazd est ce qu'on appelle la lumière infinie. Nous avons ici l'explication du passage d'Eudème (ap. Damascium) [2], selon lequel les Mages ont pour premier principe, soit l'Espace, soit le Temps (Τόπος ou Χρόνος) : le Temps est le Zervan des Parses ; l'Espace est le Gâç du Bundehesh, le *Miçvâna gâtra* de l'Avesta, identique à la lumière infinie [3].

2. kaṭ vîçpahê aṅhéush açtvatô *mana açti vîjaghmishtem?* kaṭ vîçpahê aṅhéush açtvatô *aṅhvãm açti vîmarezishtem?*

Les traducteurs européens considèrent *mana* comme le génitif de *azem* (par exemple : Was ist in der bekörperten Welt mir am hülfreichsten ; Justi, s. *vîjaghma*) : mais la structure symétrique des deux phrases prouve que *mana* s'oppose à *aṅhvãm*. Il faut traduire :

« Quelle est la chose, dans tout l'univers matériel, qui fait le » mieux arriver le désir ?

1. Sîrôza 30 ; Vend. XIX, 122.
2. *De primis principiis*, ed. Kopp, ch. 125.
3. Cf. Ormazd et Ahriman, § 259. « La loi *(dîni)* est son omniscience et sa bonté » (Bundehesh).

« Quelle est la chose, dans tout l'univers matériel, qui débar- » rasse le mieux des craintes? »

Mana, traduit en pehlvi [1] *zakî pun mînishn ît,* « ce qui est dans l'esprit » (le sscr. *manasâ* répond à *pun mînishn*), est sans doute un accusatif pluriel neutre d'un thème *mana : mana* vient bien de la racine *man,* penser, mais avec la nuance de l'allemand *Minne* : c'est le désir, l'amour. De là la glose persane مراد, désir.

Aṅhvãm, ou mieux *aṅhãm* (E. I. O. XII), est « le souci, la crainte », *vitarka,* خيالات; cf. Yaçna XII, 6, où *aṅha* est traduit *ûhena,* kila *prajñâ-unmeshena,* la prévision, la conjecture; *aṅha* est donc neutre de sens et ici c'est le contexte seul qui lui donne son sens défavorable.

7. *Frakhshtya,* le premier des noms d'Ormazd, est traduit: « le questionneur », پرسنده; « c.-à-d. que nous faisons beaucoup de questions sur le bien ». Il est clair qu'il faut le passif : « le questionné », car Ormazd est celui à qui l'on s'adresse pour connaître la vérité : il recommande à Zoroastre de l'interroger afin de devenir meilleur (Vend. XVIII, 18 sq.) : il est, comme Varuṇa, celui à qui toutes les créatures viennent s'adresser.

Le pehlvi a *purçishnîg* qu'une glose persane lit à tort فرهست et traduit بزرك, puissant. La glose pehlvie qui suit prouve l'inexactitude de cette lecture et de cette interprétation : *kâr u dînâ kabed purçîm.*

Vãthwyô : celui qui donne des troupeaux d'animaux et d'hommes.

Avi-tanyô : puissant *(tuvânîk, çaktis);* le pehlvi le rapporte à « sa puissance aux œuvres religieuses » (*pun kâr udînâ;* توانا در كار دين), le sanscrit et le persan à « sa puissance créatrice ».

Khratumâo est traduit comme un composé de *mâ,* mesure: « possédant l'intelligence dans la mesure que je désire ».

Ciçtivâo est de même traduit comme un composé d'un mot *vañt* signifiant « qui aide, qui accompagne » ; le suffixe *vañt* est d'ailleurs toujours traduit ainsi *(ayyâr),* étant assimilé à la racine de *vañta,* secours *(ayyârîh)* ; *ciçtivâo* est « celui qui donne aux autres la *ciçti* (la science suprême, *nirvâṇajñâna, farjâm kâr*

1. Les citations pehlvies sont données d'après le mss. E. I. O. XII.

dînâ ; عاقبت كار, glose). Je crois que *khratumâo* et *ciçtivâo,* s'opposant à *khratu* et *ciçti,* signifient soit « celui qui possède l'intelligence, la science suprême », par opposition à cette science et à cette intelligence personnifiées, ou bien « celui qui en dispose, qui les distribue ».

8. Le douzième nom d'Ormazd est « *Ahura*, Seigneur, c.-à-d. *Çôshyôsh* : il suit de là que sans douze vertus un homme ne peut être roi ». Il y a ici une allusion à une théorie qui nous échappe sur les vertus nécessaires du roi en tant qu'assimilé à Ormazd.

imaṭ-vîdvaêshtrô : il n'y a pas de mal en moi (tr. sscr.); j'écarte le mal des hommes (tr. pers.).

hâtâ marenish : celui qui compte d'une façon manifeste, c.-à-d. celui qui tient la balance du bien et du mal. *hâtâ* est donc un synonyme ou une forme de *haithyâ ; marenish* vient de *mar (*hmar),* compter. L'expression est prise du Yaçna, XXXII, 6, où elle est rendue de même.

11. *drafsha*, dans *perethu-drafsha, eredhwô-drafsha, uzgereptô-drafsha, khrûra drafsha,* ne signifie point « étendard ». mais « arme » (سلاح, *çastra*); en persan encore درفش, *dirafsh,* signifie « lance » en même temps que « drapeau » (le drapeau flottant à la lance). La phrase signifie : « l'armée aux larges rangées de lances, aux lances droites, aux lances dressées, portant la lance meurtrière ».

13. *çpashta* : celui qui garde *(praharaka,* پاسبان) : le mot vient donc de la racine *çpaç,* lat. *spec-io.* Les héros Avestéens demandent souvent comme faveur des dieux *pouru-çpakhshtîm ṭbishyañtãm* (Y. LVI, 10, 9 ; Y. V, 53 ; X, 11, 94 ; XXIV, 25) : c'est non pas « la pleine oppression de l'ennemi » (viele Unterdrückung), mais « la faculté d'observer en plein l'ennemi » pour n'être point surpris et pour surprendre. — Drvâçpa ou Gôshûrûn, la déesse protectrice des animaux, est dite *pouru-çpakhshti* « la grande gardienne ».

vîta : celui qui désire (qui veut du bien; *yâcaka* خواستار), de la racine *vi,* désirer, qui a donné *vî,* désir, bonne volonté

(Vend. VIII, 17 [41]); *vayô,* amour (Y. LII, 7, d), tr. *dôshishn, mitratvam; vaya,* même sens (Y. XXII, 16; tr. *khvahishnômand; vayû* (? LII, 7; tr. *khvahishn*). — Voir *Fragment d'un Commentaire sur le Vendidad,* au Farg. VII.

zhnâta: «celui qui connaît», c.-à-d. celui qui reconnaît l'utile du nuisible.

nãmô-khshathra : « roi à sa volonté, indépendant » (*svatantra,* خود مراد). Le pehlvi a [Pahlavi] qui peut se lire *âzât,* libre; de là les traductions sanscrite et persane; mais il peut aussi se lire *âpât,* آباد; or il semble que ce soit là la vraie traduction, car vient ensuite la glose: *âigh khutâi rât am,* c.-à-d. que je suis un roi généreux.

14. *adhavîsh* est « celui qui ne trompe pas »; *vidhavîsh,* « celui qu'on ne trompe pas ».

vîçpa-hvâthra, pouru-hvâthra, hvâthravâo : voir plus haut, p. 191 sq.

15. *verezi-çaoka :* « qui fait le bien à son désir » (*kâmalâbha;* وسهو [Pahlavi]; سود مراد). Ainsi la tradition rend *verezi,* non pas comme un dérivé de la racine *varez,* faire, mais comme un synonyme de *vouru* (voir plus haut, p. 181). La tradition est d'ailleurs constante dans cette traduction : ainsi *verezi-dôithra* (Y. XXVI, 8), épithète des Amshaspands, est traduit comme *vouru-dôithra* (Vend. XIX, 123): *kâmak dôiçr* (voir l. l.); la glose du Yaçna porte *âigh nîvakîh pun apâyaçt obdûnand,* c.-à-d. « qu'ils font le bien à leur désir » : c'est la glose même de nos traductions. De même *verezvaṭ-manô* (Y. LXI, 28) est traduit : *kâmak mînishn,* « désir de l'esprit »; *verezyañha* (Y. I, 40) est traduit : *svâmi-kâma* « qui suit le désir du maître ». Comme le pehlvi connaît parfaitement le verbe très commun *varez,* agir, on est forcé d'admettre que la traduction de *verez* repose sur une tradition authentique.

18. *akarô, cakarô, ishavô, kareta, vazra, açânô* : couteaux *(kartari),* arbalètes (*cakra,* چرخ), flèches, épées, massues, pierres.

19. *parshtaçca pairivâraçca :* « défense par derrière et défense par devant » *(pṛshṭha[ta]çca puratаçca). Parshta* est dérivé de

parshti, dos, et ne signifie point *Bekämpfung, Abwehr* (Justi s. v.). *Pairivâra* est formé de *var*, entourer, et de *pairi* qui ne signifie pas seulement «autour» mais aussi «devant» : *pairi-dahvyu* (Y. X. 144; v. infra Mihr Nyâyish) est traduit که پیش هر شهر است; *pairi âish* (Y. XLIX, 10) est traduit *pêshci olmanshân.*

II. — KHÔRSHÊT NYÂYISH.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 12.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 16.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 1.

I. Traduction pehlvie.

1. Shinâyîtârîh Auhrmazd
namâz â yadrûnam ô lak Auhrmazd 3 bâr lûîn min hamâk dâmân unamâz olman Amshâçpandân harviçp pun hamkâmîk [1] yakhçûn.
îtûn raçât Auhrmazd
îtûn raçât Amshâçpandân
letamman ahlavân Fravâhrân
letamman Vâi dêr khutâi âi Râm îzat [2].

2. shinâyîtârîh Auhrmazd
tarvînîtârîh i (u) Ganâkmînôi [3].
3. Frâj(i) çtâyîm humat uhûkht uhvarsht pun mînishn uguvishn ukunishn.
madam obdûnishnîh yahbûnam harvîçt humat uhûkht uhvarsht (âigh karfak obdûnam).
barâ shabkûnishnîh yahbûnam harvîçp dushmat udushukht udushhvarsht (aigh vinâç lâ obdûnam)
frâj ol lakûm râtînam man Amahraçpand hanâ havmanît
îzishn âshnâk ûçtûfrît

[1] Glose interlinéaire يك خواهش.
[2] Ces quatre dernières lignes, omises dans le manuscrit, sont rétablies en marge par une main différente.
[3] La traduction de *haithyâvareshtãm* . . . est omise.

frâj pun mînishn frâj pun guvishn frâj pun kunishn frâj pun akhûî mînishnîk frâj pun tan zaki nafshman jân (âigh tan pun khvêshîh lakûm yakhçûnam pun khvêshîh î lakûm dâsht hanâ âigh atam tan min ravân barâ apâyat yahbûntan barâ yahbûnam).

çtâyîm ahlâyîh ashem vohûk êvak.

5 [1] namâz ô Auhrmazd (u Auhrmazd guft âigh : nyâyishn ô li ghal kart yahvûnît shapîrân parvartârtûm çarîtarân zatârtûm).

naçadman ô Amahraçpandân (u Amahraçpandân guft âigh : niyâyishn o lanman olman kart yahvûnît man patmânîg vashtamûnît upatmânîg dârît kulâci min patmân barâ frîbît olman shapîrân arzânîkân yahbûnît).

naçadman ô Mitrô frâgôyôtî (Mitrô î frâgôyôt guft âigh : niyâyishn ô li olman kart yahvûnît man Mitrôî ravânî nafshman khôp yakhçûnît ci amatash Mitrôî madam ravânî nafshman dâsht yahvûnît ash hamâî dâmî Auhrmazd khôp dâsht.

naçadman ô khôrshêtî arvandâçp (khôrshêt arvandâçp guft âigh : niyâyishn ô li olman kart yahvûnît pun kâr ukarfak obdûntan makîrûnand [écrit [illegible]] lâ pun rôj yakhçûnît miman rîp [[illegible]] danman râçî li yâtûnam uozalûnam [2] lâ pun rôjî yakhçûnam).

niçadman ô dôiçrî Auhrmazddât (dôiçrî Auhrmazddât guft âigh : niyâyishn ô li olman kart yahvûnît man hamâk dâmî Auhrmazd pun hucashmîh madam nikîrît uhîc îsh pun dushcashmîh madam lâ nikîrît hêêr [[illegible]] [3] ol miâ lâ yadrûnît niçadman [4]).

niçadman ô tôrâ niçadman ol Gâyômart (tôrâ û Gâyômart guft : niyâyishn min olman vêh makîrûnand man maç dar kaç ukaç dar maç vicîn khavîtûnt kartan amat brâtî kaç dar brât maç vinâç obdûnand akhî maç akhî kaç barâ âmûrzît).

niçadman ô Zartûhshtî Çpîtâmân Frôhâr (Zartûhsht [5] niyâyishn min ô vêh makîrûnt man pun danman dînî shapîr mazdiaçnân vêsh vêh yeqôyemûnît zak min dînî paitâk vêsh mînît vêsh gûvît vêsh kunît·

niçadman ô harviçp zak ahlavân gîtî manci ît manci yahvûnît manci yahvûnand.

1. Les cinq premières gloses de ce paragraphe se retrouvent avec quelques variantes dans le Yaçna, ch. LXVII, 58 sq. (éd. Spiegel.)

2. Glose interlinéaire آمدن شدن.

3. Glose نسا.

4. Manque dans le Yaçna depuis *hêêr*.

5. Suppléez *guft : âigh (?)*.

Bâmdât, shapîrûm mînîshn khûtâi (٣٩٣) frârûntar barâ obdûnand umanei ahlâyîh kâr ukarfak ziam kart yahvûnît nîvakîhei ô tanam yahbûn.

Nîmrôj. danman ravân ô zakî bâliçt bâlînân (âigham ravân bâlâ ô khorshêt pâyak yâmatûnât).

Açpârak. pun lak madam afzûnîk mînôi vartishn[1] yâmatûnât (min çarîtarîh ô shapîrîh tan paçîn[2]).

Ashem vohûk 3 guftan upun kulâ êvak shemî anakhtûntan upun kulâ êvak niçadman ol zafr yadrûntan

çitîgar kartak bun.

6. Mitrôi frâgôyôt izûm râçtun (l. râçtîn) guvishn anjumanîk[3]

1000 gôsh î hutâshtît î bêvar cashm î buland

î pur âkâç kâr dînâ uzakash dar khvêshkârîh afzâr uakhvâb âighash bûshâçp lûit [illegible][4]

7. Mitrô î harvaçtîn matâân dahyûpatishn yazbakhûnam man frâj yahbûnt Auhrmazd gadmanômand min mînôîân yazdân

8. Tishtar druçtîh cashm râi yazbakhûnam[5]

Tishtâr çtur râyômând gadmanômand îzûm

Vanand çtâr î Auhrmazddât yazbakhûnam

Çpâsh î khutât yazbakhûnam

zemân î akanârak îzûm

zemân î dîrang khutâ îzûm[6]

riçtak î farjânîk Auhrmazddât ahlav îzûm

dîn î shapîr mazdaiçtân yazbakhûnam[7]

9. harviçt ahlav îzat mînôi yazbakhûnam

harviçp ahlav gîtî yazbakhûnam

[illegible].

1. کَردشنه یعنی هرجا میکردد.
2. بربد ونیک می کردد تا قیامت.
3 سردار انجمن.
4. هوشیار. (zend *jaghâurvâoṅh*)
5. Le paragraphe Tishtryenyô . . . est omis.
6. Manque *vâtem* ete.
7. Manque *pathãm* etc.

II. Traduction persane.

(16) Panãmi Yazdãn çtâim zbâim dâdhâra Ahurahê Mazda raêyô mañṭ qarahê mañṭ[1].

بنام ایزد ستایش کنم وذکر کنم دادار هورمزد نورمند وویژه‌را

Harvéçp âgâh kiridhagâra

داندهٔ تمام اسرارازینجهان واز آنجهانست وکردکار یعنی پیدا کننده ست

qudhâvañdãn qudhâvañṭ pâdshâh bar hamahê pâdashâhã

خداوند تمام خداوندان وپادشاه بر تمام پادشاهان

[illegible] *(nighê) dâr khâlaké mahhlûka alazhak rôzî dahiñ(b) dahê*

نکهدارنده پیدا کننده تمامی پیدا شدکان وپیوسته روزی دهنده

kâdar kavî aokdîm bakhshâiñdahê bakhshâiçgarê mihirôbãn

قدرت دارنده وقوی وقدیم وبخشاینده بخشایش‌کر مهربان

tavânâ udânâ upâka parvardhegâr âdal pâdshâhî bé zhwâl bâshaṭ

توانا ودانا وپاك وپرورنده عادل پادشاهی وبی زوال پاشد یعنی هرکز باخرنرسد

Hôrmezda qudhâi awajûnî

آن که هورمزد خدای هست ودایم در افزون بودن است

Gaoraja qarahê awajayâṭ khurashéṭ amiragh raêmant qarahê mañt urvaṭ asp

(17) بزرکی ونور خورشید بی مرك که روشنی دارنده وتیزاسپ است در افزونی باد

ezh hamâ gunâh patit pashaêmânô m

از تمام کناه پتت کرده پشیمان هستم

pa patita hôm

تا به پتت هستم

Nimaçté Ahura Mazda

نماز ترا او خدای مه دانا § 1

1. Le texte en italique est écrit en pazend dans le manuscrit.

سه آئین یعنی به منیت وبه کفتار وبه کردار *thrîshcit*
پیش از تمام پیدایش
نماز شمارا (b) ای امشاسفندان تمام یك مراد دارنده هستند
امشا یعنی امرك وسپنتا بمعنی بزرك هفت صورت دادار هورمزدرا
اینجا برسید یعنی بیائید دادار هورمزد
اینجا امشا سفندان هفت صورت خدای
اینجا فروهر اشوان
اینجا رام ایزد دیر خدای

§ 2 خشنود کردانم هورمزدرا
شکسته کردانم اهرمن‌را
(18) چون ظاهر کار کرداران که مراد بلندتر دارند یعنی اشوان بی کناهان

§ 3 ستایش کنم اشوی‌را
یك ashem vôhû
فراج ستایم نیك منیت ونیك کفتار ونیك کرداررا
مینشن وکوشن وکنشن
اور کیرشنی دهوم هرویسپ هومته (b) وهوخته وهورشته یعنی کرفه کنم
به هلشنی دهم هوویسپ دوشمته ودوزوخته ودوزورشته یعنی کناه نکنم
§ 4 فراج شما راد هستم که امشاسفندان هستند
یزشن ونیایشن
فراز په منشن فراز په کوشن فراز په کنشن فراز په اهــوه فراز په تن
فراز په آن (19) خویش جان یعنی تن به خویشی شما دارم به خویشی شما
داشتن ای بهود یعنی اکر تن روانرا باید دادن دهم ستایم اشهی

ashem vôhû یك

§ 5 نماز آن هورمزد خدای هورمزد کفته که نیایش من اوی کرده بید که وه
فرورتار او بدتران زدارتر
نماز آن امشا سفندان امشا سفندان کفته که نیایش ما اوی کرده بید که
پیمانه خورید و پیمانه دارید وهر چه ازو پیمانه اوی وهان وارزانیان دهید
نماز آن مهر فراج کویوید مهر فرا کیود کفته که نیایش ما اوی کرده بید که
مهر روان خویش خوب دارید
(b) نماز آن خورشید ریومند تیز اسپ را
نماز آن هر دو چشم هورمزد خدای را
نماز کاو فردوم آفریده را
نماز کیومرد فردوم آفریده را
نماز زرتشت سفنتمان اشوان فروهر را
نماز هرویسپ اشوان دهشنه را
هستان (20) بودان بیدان را
بیفزای منشن را ای هورمزد یعنی منشن مرا فرار (فراز .l) وتیز بکن
از کرفه خوبی تن را
این روان بآن روشنی که از بالا بالاتر یعنی روان من بخورشید پایه برساد
بتو ای افزون مینو برکشتکان برسند از بدی به نیکی تن پسین

ashem vôhû سه

§ 6 مهر سردار محبت را باشنده دشتهارا بزرك دارم
(h) راست کفتار انجمنی
هزار کوش یعنی هزار کوشی آنچنان که هزار ایزد با او حواله کرده ایستند
ایشان پیش مهر کویند که این بشنو وآن بشنو آن همه را در یك لحظه بشنود
نیك پیدا کرده

ده هزار چشم اورا ده هزار چشم این آیین یعنی ده هزار [1][چشم] ایزد بااو
حواله کرده ایستند ایشان پیش مهر کویند که این بین وآن هم به بین آن
همه‌را در یك لحظه به بیند
بلندتر
تمام داننده کار عدل
عظمتی بیدار
زور به بازو دارد
§ 7 (21) مهر تمام شهران پادشاه‌را بزرك دارم
آنرا که بلند داده هورمزد خدای نورمند از مینوان ایزدان
آن مرا رسد بیاری مهر خدای مهتر
خورشید نورمند بیرك خالص‌تر تیز اسپ‌را بزرك دارم
سه بار خواندن نورمند (b) دیدار تشتر ستاره‌را بزرك دارم
§ 8 تشتر ستاره‌را بزرك دارم تشتر یعنی منزل باران
بارشنی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
خالصی و نورانی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
ونیت ستاره هورمزد داده‌را بزرك دارم
خالصی و نورانی تشتر ستاره‌را بزرك دارم
خوب چرخ بخودی ایستاده‌را بزرك دارم
زمانه بی کناره بزرك دارم
(22) زمانه دیر پادشاه‌را بزرك دارم
باد مهتر نیکی دهنده‌را بزرك دارم
خالص دور بیننده کار هورمزد داده کرفه‌کر بزرك دارم
دین به مازدیسنی‌را بزرك دارم

1. Barré.

راه دلیری‌را بزرك دارم

زرین آلت‌را بزرك دارم یعنی بر کوه سوکنت از ته زمین زرین آلت سوراخ دار پیدا کرده است به آن سوراخ آب ته رمین بر آسمان بالا شود وآن از باد ضرب (b) خورده بهر جا برود وآن کاررا آب سرد بهاری پیدا شود آن آلت زرین‌را بزرك دارم

کوه سوکنت هورمزد پیدا کرده‌را بزرك دارم

§ 9 تمام اشوان مینو باشند کان ایزدان‌را بزرك دارم

تمام اشوان باشند کان کیتیان ایزدان‌را بزرك دارم

روان خویش‌را بزرك دارم

فروهر خویش‌را بزرك دارم

برس مرا بیاری ای هورمزد

(23) فروهر اشوان وهان عظمت دارندکان افزونیان‌را بزرك دارم

خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را بزرك دارم

ashem vôhû ۳ سه

§ 10 بخوانم مازدیسنی زرهشتری‌را که دیو ازو جدا است و هورمزد عدل یعنی میان بدتران بکویم

هاون کاه کرفه کر بزرك از کرفه‌را یزشن (b) کنم نیایشن کنم خشنود کنم وآشکارا کنم

ساونکی نام با هاون کاه هم پیشه آن که رمه کوسفندان افزاید

ویس نام اشو کرفه کر یزشن کنم و نیایش کنم وخشنود کنم وآشکارا کنم

خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را خشنود کنم یزشن ونیایش خشنود کنم وآشکارا کنم

چون مراد خدای یعنی چون خواهش هورمزد خدای ای به بلندی مرا بکوی

III. Traduction sanscrite.

çrîahurmmijdâya namas satatam.

Nâmnâ sarvâṅgaçaktyâ ca sahâyyena ca svâ . . . . âjñâ-nina si . . . . siddhiçca . . . . shica . . . . mâ . . . [1] . . . . xarebhyaçca avistâxarâi[s] likhitam sukhaprabodhâya uttamâ-nâm çikhyaçrotṛîṇâm satyacetasâm prâṇâmas uttamebhyas çuddhamatebhyas satyajihvebhyas satyasamâcârebhyas.

Avaçtâ

iti avejastâ aveja iti nirmala iti çruti nirmalaçruti ity arthas.

ezh hamâ gunâh patit pashaêmânôm.

samastebhyas pâpebhyas paççâttapto vyavṛtto' ham

ezh harvaçtîn dushmat duzhûkhta duzhvaraçta

samastebhyas durmatebhyas duruktebhyas duskṛtebhyas

mim (sic) *pa gaêthî minîṭ*

yâni mayâ pṛithivyâm cintitâni

rêm guft rêm karṭ rêm jaçt vâm bun buṭ éçtéṭ

mayâ uktâni mayâ kṛtâni

mayâ prâptâni mama mûlât santi

ezh ã gunahyâ

tebhyas pâpebhyas

maneshnî gaveshni kunishnî

manasâ vacasâ karmaṇâca

tanî ruãnî

tanunâ âtmanâ

gaêthî mainvanî

ihalokatayâ paralokatayâ ca

okhi avâkhsh pashémãn

svâmin vyâvṛtyo paccâttâpena

pa çé gavashnî pa patita hom.

tisṛbhir vagbhis paççâttâpena asmi

1. Débris de la formule de préface du Yaçna et du Minokhired sanscrit (Nériosengh, éd. Spiegel, p. 2; Minokhired, éd. West, p. 61).

§ 1. Namaste svâmin guror mahâjñânin tridhâ (kila manasâ vacasâ karmaṇâca) pûrvam anyâyâs sṛṣṭes.

Namo yushmabhyam he amiçãçpintâs sarve ekâbhilâshâs. amiçâs, iti amarâs; spintâ, iti gurutarâs; saptamûrttayas svâminas.

atra samprâpnotu svâmimahâjñânî
atra amarâ gurutarâs saptamûrtayas svâminas
atra muktâtmanâm vṛddhayas
atra râmo dîrgham râjâ.

2. satkâraye svâminam mahâjñâninam (kila sânandam karomi), kshiṇayâmi âharman, yathâ prakaṭakarmiṇâm yas abhilâshas prakṛshṭataras apâpânâm

staumi puṇyam puṇyam samṛddhis utkṛshṭatarâs aty uttamâsti samṛddhir ekaiva puṇyasya uttamâs yato yâ kâcit çubhâs samṛddhis vâñchate sâ sarve' pi puṇyamadhye 'sti

çobhanam asti kila tat puṇyam eva çobhanam asti
çobhanas sas kila çobhanas sundararûpo asau
yas puṇyapracârayitâ kila puṇyam pravartamânam karoti
atas param puṇyam kila svayamca atyutkṛshṭa puṇyakârî [1]
prakṛshṭam staumi sumatâni . . .[2]
Namas svâmine mahâjñânine
namo amarebhyas gurutarebhyas
namo miharâya nivâsitâraṇyâya
namas sûryâya tejasvine vegavadaçvâya
namas tebhyo locanebhyas ye svâmino mahâjñâninas
namo gomûrtaye prâksṛshṭaye
namo gaiumardâya âdyapurushâya

namo Jarathuçtarasya sapitmaputrasya muktâtmano vṛddhayas

namas samagrâyâi muktâtmanâm sṛshṭaye

vartamânânâmca atîtânâmca bhavishyânâmca uttamas vṛddhayas manas svâmin (kila me manas sadâcâritaram kuru)

puṇyâcca çubham tanos

ayam âtmâ tasmin tejasi yat uccânâm uccam (kila me âtma sûryâçrayapade prâpnotu

tvayâ gurutaras adṛçyarûpin paribhramantâ[3] prâpnoti nikṛshṭatayâ uttamatâm tanor akshayatâm.

1. Variantes dans Spiegel, *Commentaire sur l'Avesta*, II, 466.
2. La suite comme Yaçna XII, 1 jusqu'à la fin du chapitre.
3. *paribhrâmatâ* (Yaçna XLII, 6 a).

6. Mihiram maitri-adhipatim nivâsitâraṇyam ârâdhaye
satyavâcam
hañjamanikam
sahasrakarṇam (tasya sahasrakarṇatâca evam kila sahasram iajdânâm samam anena niyuktamâsti teca Mihiram pratibruvanti yat idamca çṛṇu idamca çṛṇu)
sughaṭarûpam
daçasahasralocanam (asya daçasahasralocanatâca evam kila daçasahasram iajdânâm samam anena niyuktam asti teca Mihiram pratibruvanti yat idamca paçya idamca paçya.
mahattaram sampûrṇam vittâram kâryanyâyânâm
sâdhakam anidram balishṭhabhujam.

7. Mihiram sarveshâm grâmâṇâm râjânam ârâdhaye yam prâdadat svâmî mahâjñânî çrîmattamam adṛçyarûpebhyo iajdebhyas.
tad asmâkam ehi sahâyatâyâi Mihiraçca svâmin mahattara.
sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam vegavadaçvam ârâdhaye.

8. Tistaratârakasya rûpasvinîdṛshṭim ârâdhaye
Tistaratârakam ârâdhaye
Tistaram iti vṛshṭinakshatram
Tistaratârakasya vṛshṭim ârâdhaye
Tistaratârakasya çuddhim çriyaçça ârâdhaye
Vanantam târakam Mahâjñâninâ dattam ârâdhaye.
Tistaratârakam çuddhimantam çrîmantam ârâdhaye
çubhacakram svayam samtishṭhamânam ârâdhaye.
kâlam anantam ârâdhaye
samayam dîrgharâjânam ârâdhaye
vâtyam mahattaram uttamadâninam ârâdhaye
çuddhâm nirvâṇajñânitâm Mahâjnâninâ nirmitâm puṇyâtmanîm ârâdhaye.
dînim uttamâm Mâjdayasnîm ârâdhaye
panthânam abhilâshiṇam ârâdhaye
suvarṇamayam çastram ârâdhaye (kila Saukantaparvatopari pṛthivîmûlâdârabhyas suvarṇamayanalikâ nirmitâ asti tena ca chidrena pṛthivîtalastham udakam âkâçe ârohati tacca vâtahatam sarvatra prasarati ata eva tushârodakam jâyate tacca çastram suvarṇamayam ârâdhaye)
Saukantamgirim Mahâjñâninâ dattam ârâdhaye

9. Samagramca puṇyâtmakam paralokacâriṇam iajdagaṇam ârâdhaye samagramca puṇyâtmakam pṛthivîcâriṇam iajdagaṇam ârâdhaye

svîyam âtmânam ârâdhaye
svîyâm vṛddhim ârâdhaye
ehi me sahâyatâyâi mahâjńânin
sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam çrîmantam vegavadaçvam ârâdhaye.

III. — KHÔRSHÊT YASHT.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 18.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 24.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 20.

I. Traduction pehlvie.

2. khôrshêt î amarg râyômand arvadâçp yazbakhûnam.
adîn amat khôrshêt tâpît (amat lealâ yâtûnît)
adîn amat khôrshêt rôshan tâpît [illegible]
yeqôyemtand *(sic)* mînôi îzat çatkânak hazârkânak
zakê gadman yadrûnand ol âi jîvâk, zak gadman râuînd pun êvkartakîh u zakê gadman khalkûnand pun zemîk madam î Auhrmazddât
pun frâdahishnîh zakî ahtâyîhî gêhân
pun frâdahishnîh zakî ahlâyîh tan (âigh od barâ afzâyât)
frâdahishnîh khôrshêt

2. adîn amat khôrshêt lealâ afzât[1] (âigh lealâ yâtûnît) zamîk Auhrmazddât yôshdâçr (min zak ahûkînishn zakash pun shap shêdâ madam gumîsht[2])
miâî khânîk pâk yôshdâçr
miâî bîrâ pâk yôshdâçr

1. *Afzâyêt?*
2. Glose کارند.

miâî zarê yôshdâçr
miâî armêsht [1] yôshdâçr
yahvûnît dâmî Ahlavân yôshdâçr man havmanad Çpînâk mînôi dâm (âigh olman nafshman havmanad)

3. miman amat khôrshêt lâ lealâ vakhshish (aîgh hambunci zemân ârâçtar [[illegible]] yâtûnî) adîn shêdââ harviçp marancînd man havmanad pun haft kêshvari lâ khayâ mînôî îzat ahû açtômand madam dârishnîh u madam içtishnîh khazîtûnî i lâ cishân makîrûntan (écrit [illegible]); uamat cishân makîrûntan uamat cishân makîrûnã, acshân yahvûntan lâ tavân havmanî.

4. man yazît khorshêtî amarg râyômand arvadâçp
pun apâj açtishnîhî tûm tûmîkân
pun apâj açtishnîhî tapîtît yasht (? [illegible] [illegible]) tûm tô(kh)makân shêdâân
pun apâj açtishnîh dujdân nçtahmakân
pun apâj açtishnîhî çîj nihân ravishn
ash yazbakhûnt yahvûnît Auhrmazd
ash yazbakhûnt Amahraçpandân
apash yazbakhûnt zakê nafshman ravân
apash shinâyînît yahvûnît harviçp man havmand mînôî îzat uman gêtî
man yazbakhûnt khôrshêt amarg râyômand arvadâçp.

5. apash yazbakhûnt Mitrô frâgôyôt î hazârgôsh î bîvarcashm (âi hazâr gôshîh ân âigh 1000 îzat lvatman gumârt yeqôyemûnand man ô Mitrô yemallûnand âigh danmanci oshmamûn zakci oshmamûni apash bêvar cashmîh ê âighash bêvar îzat lvatman gumârt yeqôyemûnand man ô Mitrô yemallûnand âigh danmanci khazîtûn zakci khazîtûn [2]).

apash yazbakhûnt vazrî [illegible] [3] pun kamâr [4] madami shêdââni Mitrô fragôyôt (âi [illegible] ê âigh bâçtân mînôîhâ barâ ozalûnît

1. Glose تلاو (le guzerati *talâv,* persan تالاب).

2. Cf. Yaçna I, 9.

3. Zend *hunivikhta;* glose خوب آراسته; la traduction persane a خوب نهاده.

4. Glose سر.

vinâçkârân (écrit ااسوىلس) pâtfrâç barâ obdûnît umînôîhâ leakh-vâr ô kandîl (وامدل[1])

yazbakhûnam hamkhâ Mitrô îzat, âigh ît min hamkhââu pahlûm, man andarg mâh ukhôrshêt ash ravishn (âi gâçash tamman).

6. Pun zakê olman râi ugadman khorshêt (aîgham râi ugad-man khôrshêt ayyâr pun zak niyôkhshishn ômand pun dînî daçtûbar.

khôrshêt amarg râyômand arvadâçp pun îzum

pun hôm uzôr baçryâ ubarçam hûzvân dânâkîhâ umêçr (lire mânçr) gûvishn (âpaçtâk) kunishn (kâr dîn îzishnî) zôr ashnâk zakî râçt gûvishn

[2]man min îtân îtûn pun îzishn madam shapîr Auhrmazd âkâç min ahlâyîh hazâkîhci cigâmcâi kâr karfak pun mizd pâtda-hishnîh âkâç yahbûnît . . . .

II. Traduction persane.

§ 1 (24) خورشید بیرك نورمند تیزاسپ را بزرك دارم

آن زمان که خورشید روشن تابید یعنی بالا آید

آزمانکه خورشید نور تابید

هستند مینوان ایزدان صد کانه هزارکانه

ایشان نور بخشند یکباره

ایشان نوررا رواج دهند یکباره

(b) ایشان نور ببارند بر زمین هورمزد داد

زیاده دادن خوبی ایخبهان آنچه باکرفه باشد

زیاده دادن تنومند کرفه کران

1. Cf. Vend. XIV, 36, où il traduit *akana*.
2. *Yênhê hâtãm;* voir Yaçna XXVII, fin.

زیاده دادن خورشید که بیرك خالص تیزاسپ باشد

§ 2. آنزمانکه خورشید بالا آید باشد زمین هورمزد آفریده پاکتر از آن پلیدی 2

که دیوان در شب اندازند

آب کاریزها پاك شود

(25) آب چاها پاك شود

آب دریاها پاك شود

آب ایستاده تالابها پاك کردد

باشد پیدایش نیك پاك که هست آن بزرکتر مینو خدای

§ 3. چرا اکر خورشید نه بالا آید یعنی اکر اندك زمان هم تاخیر کند پس 3

دیوان تمام هفت کشور زمین تباه کنند

(b) نه هیچکس مینو باشند کان ایزدان جهان سیجمند نکاه داشتن‌را دیده می

شود یعنی قبول کنند واکر کسی قبول کند ازو بر داشت نشود

§ 4. هر که بزرك دارد خورشید که بیرك نورمند تیزاسپ

باز داشتن تاریکی‌را

باز داشتن تاریکی تخمه دیوان‌را

باز داشتن (26) دیوان ودزدان ورهزنانرا

باز داشتن جادوان وپریان‌را

باز داشتن مرك نهان آینده‌را

او بزرك داشته هورمزدرا

او بزرك داشته امشاسفندانرا

او بزرك داشته روان خودرا

او خشنود کرده تمام ایزدان مینوان و تمام ایزدان کیتیانرا

(b) که بزرك دارد خورشید بیرك نورمند تیز اسپ‌را

§ 5. او بزرك دارد مهر دشت سردار هزار کوش ده هزار چشم 5

او بزرك داشته كرز خوب نهاده بر سر ديوان كه مهر سردار جايها هميشه
همچنين نهاده داريد كه از غيب بيايد كنه كارانرا عذاب كنيد

(27) بزرك دارم دوستى مهر ايزدرا كه هست از دوستان برتر اندر خورشيد وماه
يعنى رفتار او در ميان خورشيد وماه هست

§ 6. بنور و حالصى او هم اورا بزرك دارم به شنيده يزشن خورشيـــد يارىرا
شنيده يزشن از دهان دستوران
بزور خورشيد نورمند بيرك خالص (b) تيز اسپرا بزرك دارم
به درخت هوم
به كاو
به برسم
به زبان داناتر
به مانثر سخن يعنى سخن اوستا
به كردار كارى كه در يزشن باشد
به زور يعنى زور آب بر آورده
به راست كفتار كفتن

(*Yêñhê hâtâm*) كه از هستان بر يزشن وه هورمزد يعنى يزشن براى هورمزد
زياده تر كنند دانده از كرفه يعنى مزد كرفه هورمزد داند

(28) انجمن نران وناريانرا بزرك دارم يعنى نر صورت ونارى صورت امشاسفندان
در واج خواندن   هورمزد خداى   ايدرن باد
دعاى يزشن ونيايشن وقوت وزور خورشيد نورمند بيرك خالص تيزاسپرا

(b) خدائ خداى به برتر زور كاوان ونيك زور به آن نيك مرد خوب محافظت
كرده ديده

يك ashem vôhû

تا سر ahmâi raêshca

III. Traduction sanscrite.

1. Sûryam tejasvinam amaram çuddhimantam vegavadaçvam ârâdhaye.

Tato yat sûryas rocishmân tapate (kila ûrddhvam eti)
yat sûryasya pariveças tapate
tishṭhanti adṛçyâs iajdâs çatadhâca sahasradhâca
tatas çrîyam sammelîyanti ekatra
tatas çrîyam pracâlayatîvâ ekahelayâ, tatas çrîyam varshate jagatyâm upari ahurmijdadattayâm svâminirmitâyâm;
vṛddhidâtyâca puṇyâtmakâyâs pṛthivîbhûtes,
vṛddhidâtyâca punyâtmakânâm çarîriṇâm,
vṛddhidâtyâca sûryasya yas amaras çuddhimân vegavadaçvas.

2. Tato yat sûryas ûrddhvam ârohati bhavati pṛthivî hurmijdadattâ pavitratarâ (tasmât kusthitât yat râtrâu devâs uparikshipyanti)
udakam pravâhânâm pavitrataram
» kûpakânâm pavitrataram
» samudrânâm »
» sthavarânâm » (taḍagâdînâmca)
bhavati sṛshṭis puṇyâtmakâ pavitratarâ yâ'sti gurutarasya adṛçyamûrtes svâminas.

3. Yato yadi sûryas no ûrddhvam uditi (kila kîyanmâtram api kâlam eed vilambayati)
tato devâs sarvâ api vinâçayate sptapâni [saptadvîpâni?]
na keeatas çûnyacâriṇâ iajdâs bhuvanasya sṛnomato [sṛshṭimatas] uparidhâraṇâyâi naca uparisthitaye dṛçyante (kila tena pratikurvanti atha keeit pratikurvantica yartum [kartum] na çaktâs bhavanti

4. yas ârâdhayati sûryam amaram çuddhimantam vegavadaçvam vinâsthityâ tamovîjânâm devânâm
vinâsthityâ caurâṇâm vâlâkâriṇâmca
» çâkinînâmca mahârâxasînâmca
» mṛtyor guptacârino
sa ârâdhayati amarân gurutarân (kila tasya mûrtisvâminam)
sa ârâdhayati svayam (svîyam) âtmânam

sa sanmânayati samagrân çûnyacârinaçca iajdân pṛthivêcârinaçca
yas ârâdhayati sûryam amaram çuddhimantam vegavadaçvam.

5. sa ârâdhayati Mihiram nivâsitârannyam sahasrakarṇam daçasahasralocanam.

sa ârâdhayati vajram suniyuktam mastakopari devânâm Mihirasya yo nivâsitâraṇyas sarvadaiva evam vidadhâti yat adṛçyarûpatayâ prayâti pâpakarmiṇâm nigraham kurute

ârâdhaye mitramca Mihiram iyajdam yam asti mitrebhyas parataram antaçcandrasyaca sûryasyaca kila asya pravṛttis candrasûryayor antarâle 'sti.

IV. — MÂH YASHT.

I. Traduction pehlvie : E. I. O. L. XII, 24 b.
II. Traduction persane : E. I. O. L. XXV, 32.
III. Traduction sanscrite : Fonds Burnouf V, 36.

I. Traduction pehlvie.

0. *ashem vohû* 3;

fravarânê miman gâç yeâitûnît;

. . . . mâhî gôçpend tôkhmako, tôrâ evakdâto, gôçpend pûrçartak [1] shnâyînîtârîh u îzishn niyâyishn frâz vâfrîgânîh.

yathâ ahû vairyô zaotâ od jîvâk.

§ 1. niçadman ô Aûhrmazd khûtâ unamâz ô Amahraçpandân.

niçadman ô mâhî gôçpend tôkhmak (âi gôçpand tôkhmakîh ân âigh Vahûmano u mâh u Gôshûrunag [illegible] kulâ 3 gôçpend tôkhmak havmand : zakê man Vahûman mînôî avînâk [2] agiriftâr [3] u min Vahûman barâ mâh tâshît [4] yeqôyemûnît pun vînâkîh u agiriftârîh; u min mâh barâ Gôshûrund [illegible] [5] tâshît yeqôyemûnît pun vînâkîh u agiriftârîh, u hamâi danman

1. پر سرده.
2. دیده نشود.
3. بدست کرفته نشود.
4. تاشیده است یعنی پیدا کرده.
5. Lire *Gôshûrûn* : [illegible]. Transcription interlinéaire : کوشرنک.

dâm dahishn pun gôçpand, u tôkhmakîh ugadman i tôrâân râyishnishn [ܦܘܪܘܕ] pun gôçpand utôkhmak gôçpandân mâh pâyak yeqôyemûnît).

namâz pun abarvînishnîh u namâz pun abarnigîrishnîh, amat nigîrîm ap khazîtûnam at barâ makîrûnam (écrit ...) apat namâz yadrûnam.

§ 2. cigûn amat mâh vakhshît[1].

cigûn amat mâh nirafçît[2].

15 amat mâh vakhshît.

15 mâh narafçît.

(15 yôm min gîtîân [...][3] kâr ukarfak makîrûnand[4] umin mînôyân mizd pâtdahishnî nîvakîh; umâh pîrôzgar min êvak od [...][5] 15 yôm mînôîân nîvakîh ufarûkhîh [...][6] makîrûnand umin 15 od bundakîh 30 yôm pun gîtîân khalkûnand; min zak êvak yôm amat nôk barâ uafzûn pun mâh yahvûnît od bundakîh 30 yôm rôshan nîvakîh min mînôyân makîrûnand, od gîtîân apaçpârît[7] mizd u pun pâtdahishn).

amat olman vakhshît açtishnîh man mâh, olmanshân nirafçishn açtishnîh (man apâkhtari havmand[8]; âigh pun açtishn âpâtîhâ yahvûnd).

amat olman nirafçishn açtishnîh mâh olmanshân shêdâân *(sic)* açtishnîh (man apâkhtarîk havmand; âigh pun khvêshkârîh tuvânkartar havmand cigûn Haftôring Tîshtar u Vanand Çatvêç).

man mâh vakhshêt unirafçît lak Anhrmazd zakê shapîr ... ...[9].

§ 3. mâh i gôçpand tôkhmak ahlav ahlâyîh rat ...[10], zak mâh pun madam raçishnîh, zak mâh pun madam patîrishnîh

1. افزون شود.
2. يعنى كم شود.
3. كيتى.
4. پذيرفته.
5. Glose : از يك ديكر, comme s'il y avait ...
6. نيكى وفرخش.
7. بسپاريد.
8. ماه بلند شو(د) سطاره *(sic)* كم شو(د).
9. Je ne puis lire ces mots. Le passage correspondant du Yaçna XLIII, 3, porte : *âighash afzâyishn kahishn min man,* c.-à-d. « de qui vient sa croissance et sa décroissance? »
10. Lire ...

rôshanîh mâh pun abarvînishnîh
rôshanîh mâh pun madam patîrishnîh
yeqôyemûnand Amahraçpandân, gadman yakhçûnand
yeqôyemûnand Amahraçpandân, gadman khalkûnand pun damîk madam Auhrmazddât dar zak zemîn (amat nôk yahvûnît).

§ 4. adîn amat mâh rôshan tâpît, mêshak [1] urvâr zargûnî (âigh tar) man pun zarmâi pun zemîk lealâ vakhshânad [2]
pun andarmâh pun mâh vîshaptaç
andarmâhi ahlavî ahlâyîh rat îzûm
pancak î fartûm shapîr, purmâh ahlavî ahlâyîh rat îzûm
pancak î datîgar veh vîshaptaçî ahlav ahlâyîh rat îzûm
pancak î çîtîgarî shapîr.

§ 5. yazbakhûnam mâh î gôçpand tôkhmak ubagh [3] i râyômand gadmanômand.
abrômand (âigh amat yeâitûnît u pun râç i olman)
tâpishnômand (garm)
varjômand [4] (dânâkî)
ishtômand [5] (âigh barânân [6] gôçpandân yahbûnît)
[illegible] (âigh kâr dînâ)
çûtômand (âigh bar i mâh i urvar [illegible])
çabzômand (âigh çabzobdûnadash damîk)
veh âpâtîhi dâtâr bagho bêshazînîtâr hamâ âpâtîh shapîr ghal [illegible].
pun zakê olman râi gadmani mâh amatam râi ugadman mâh âyyâr olman yazbakhûnam pun zakê niyôkhshishnômand îzûm daçtvar.
mâh gôçpand tôkhmak pun zôhar u mâhi gôçpand ahlav ahlâyî rat yazbakhûnam.
haoma yô gavô . . . cigûn pun khûrshêt adîn nipisht od *âfrînâmi* . . . *paouru-çaredhayâo ashem vôhû*.

1. Glose effacée همیشه : cf. les traductions persanes et sanscrites.
2. En marge : بعد وقت خزان که بهار می آید.
3. حصه کننده یعنی روزی مردمانرا بخشد.
4. دانا; cf. Vend. XX, 2.
5. پر خزانه.
6. خزانه کوسفندان کنند.

II. Traduction persane.

(32) بنام ایزد هورمزد خدای روز افزون بزرکی وروشنی در افزایش بـــاد

[illegible]

ماه خالص بخشنده روزی که ماه یزد برساد

[illegible]

چون بالا نوشته آمد [1]

§ 1 (b) نماز صاحب مهتر دانا یعنی هورمزدرا

نماز بیرك بزرکتر امشسفندانرا

نماز ماه کوسفند تخمرا

ونماز که از بالا می بینی و نماز که می بینم واز بالا قبول میکنی

چون نوشت

نماز صاحب مهتر دانا یعنی هورمزدرا

نماز بیرك وبزرکتر امشسفندانرا

(33) نماز ماه کوسفند تخمرا اینچنین که بهمن وماه وکوش این هر سه کوسفند تخم هست به بهمن غیبی که دیده نشود وکرفته نشود واز بهمن ماهرا پیدا کرده است که دیده شود وکرفته نشود واز ماه کوسفند پیدا کرده است که دیده شود وکرفته هم شود تمام کار وبار ایخبهانرا رواج دادن بکوسفند تخم ونور وخالصی کاو وکوسفندان به ماه پایه داشته هست

1. Page 278.

نماز که از بالا می بینی ونماز که می بینم واز بالا قبول میکنی ترا نماز کنم

§ 2 چون ماه افزاید وچون ماه کاهد

پانزده (b) ماه افزاید وپانزده کاهد پانزده روز کارو کرفه اینجهان باشندکان را قبول کند ومزد آنجهان را وپانزده روز کار وکرفه جهانرا در بهشت سپارد ومزد آنجهان اینجهان باشندکانرا در ینجهان بخشد

که او افزونی ماند یعنی ماه ایشان در کاستن بمانند که مقابل او اختران که بد ستارکان هست چون هفتورنك وونت ستاره وستوس وتشتر وغیره یعنی بر آسمان هستند ابابی زور اند

وچون بکاهد یعنی ماه ایشان در افزونی باشند که مقابل او اخترانست یعنی به نیکی زورمند باشند

(34) از که ماه افزاید ای هورمزد بیان او در دامداد[1] هست

§ 3 ماه کوسفند تخم کرفه کر واز کرفه بزرك را بزرك دارم

وقتی که ماهرا زبالا بیند ووقتی که ماه قبول کند

وقتی که روشن ماه نکرد ووقتی که روشن ماه قبول کند

(b) باشند امشاسفندان ونور کیرند

باشند امشاسفندان ونور بخشند بر جهان هورمزد پیدا کرده آن زمانکه نوونوتر بید

§ 4 آن زمان که ماه روشن تابد همیشه دار ودرخت سبز رنك بزمان بهار بر زمین تابید

اندر ماه که پنجروز اول بهتر وپرماه که پنجروز دیکر بهتر و و یسپتهه ماه

1. Le Dâmdâd Nask (West, *Pahlavi Texts*, I, page 177, note 3).

پنجروز سدیکر بهتر

(35) اندر ماه کرفه کر کرفه بزرك‌را بزرك دارم

پرماه کرفه روان کرفه بزرك‌را بزرك دارم

ویسپتهته کرفه روان کرفه بزرك‌را بزرك دارم

§ 5 بزرك دارم ماه کوسفند تخم بخشنده ریمند خره مندرا

ابرمند یعنی ابر آیند تابع او

آب دارنده یعنی کرم خاصیّت

(b) تدبّر یعنی داناتر این معنی

نور دارنده

خزانه دار یعنی خزانه نور کوسفندان‌را دهنده

اندیشه نیك دارنده کار و عدل

سودمند یعنی پر پختن‌را وآب دهنده درختان

سبز رنك یعنی جهان سر سبز کند

نیك کنج دارنده وهم بخشنده

تندرستی دهنده

§ 6 (36) به ری وخره اورا بزرك دارم به شنیده یزشن ماهٔ کوسفند تخم ری وخره ماه

یاری و شنیده یزشن به دهان دستوران

بزور ماه کوسفند تخم کرفه روان کرفه بزرك‌را بزرك دارم

ماه کوسفند تخم‌را وکاو ایودادرا و کوسفند تمام (b) سرده‌را

§ 10 مرا دهد همت وفیروزی ومرا دهد کاو وآنچه نان یعنی مرا خویش بـاد

یعنی همیشه باد

ومرا دهند پروشنی مردان یعنی فرزند که بسیار ستایش کنند و انجمـــن
بکند که انجمن‌را هم نیك بستاید وانجمن خوب کردن داند ودشمنان زدار
اکر هست وس دشمن بکوید که ما هستم توانا بزدن دشمنان
شکننده دشمنان یعنی ایشانرا باشوئی خویش بشکند
(37) شکننده دشمنان وهمیستاران وبیکبارکی شکننده دشمنان
که برسند بیاری که ایشانرا پیدا بکند رامشنی بهمانجا رامشنی از ایشان برسد

11 § ایزد پر خره وایزد پر تندرستی مرا پیدا باشند یعنی از هرکسی مرا پیداتر
باشند برای مراد برسند وآنکه سودمند هستند
(b) این همه ایدون بکنند که مرا ظاهر باشد وشما خره همیشه بدهیـــد وآن
خره‌را بزرك دارم من که آب دایتی

III. Traduction sanscrite.

1. namas uparidarçanatayâ
namas uparinirîxaṇatayâ
(kila paçyâmas tvâm, nirîxayâmas; pratikurmas tvâm, namaskurmaheca).
2. katham candras pravardhate?
katham candras kshayati?

pańcadaça candras pravardhate,
pańcadaça candras kshayati.
(pańcadaça dinâni pṛthivîcâriṇâm kâryâni puṇyânica pratikaroti paralokiṇâmca prasâdân, pancadaça dinâni paralokibhyaçca kâryâni puṇyânica sampâdayati pṛthivîcârebhyaçca prasâdân).

asya vṛddhînâm sthitayas
(kila yâ candrasya teshâm avṛddhînâm asthitayas ye avâkhtariṇâm pratipâs santi yathâ haptâiranga vananta satvayasa tistaraprabhṛtayas, kila sthityâ arâjâno bhavanti).

avṛddhînâm asthitayâ yâ asya
(kila yâ candrasya teshâm vṛddhînâm asthitayas ye avâkhtarinâm pratipâs santi, kila satkâryatayâ balavattarâ bhavanti).

kebhyas yat candras pravṛddhayate kshayatica te ahurmmajda (asya vicâro dâmadâdena).

§ 3. candramâm paçubijam puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhayet
. . . . [1]nirîxaṇatayâ candrasya upari pratikaraṇatayâ
dîptimatas candrasya uparinirîxaṇatayâ,
dîptimatas candrasya uparipratikaraṇatayâ.
tejanti amarâs gurutarâs çriyam gṛhṇanti;
tejanti amarâs gurutarâs amshâspantâ çriyam vajanti pṛthivyâm upari ahurmajdadattâyâm (antar tasmin samaye yadâ navanavatarâ bhavanti).

§ 4. tato yat candras dîptimân tapate
sadaiva [va]naspatathâ *(sic)* haritavarṇâs (kila syadratarâ vasantamâse upari pṛthivyâm unmîlati)

antarân candro vâ yam sampûrṇacandram puṇyâtmakam puṇyagurum bahu ârâdhayati
antaracandram puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye;
sampûrṇacandram puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye;
vispatatham puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye.

§ 5. ârâdhaye candram paçubîjam vibhaktâram çuddhimantam çrîmantam
abhravantam (kila abhrâṇi âyânte prabhâvena asya)
tâpavantam (kila ushmaguṇayuktam)

1. Lacune.

kriyâvantam (jńânitaram ity arthas)
lakshmîvantam
lakshmîvantam (kila ṛddhes paçûnâm dâtâram)
vicâryavantam kâryanyâyânâm
lâbhavantam (kila phalapâkasya jalavanaspatînâm dâtâram)
haritavarṇavantam (kila pṛthivîm sârdratarâm karoti)
uttamasamṛddhimantam vibhaktâram arogyatâkaram.

§ 6. asya çuddhyâ çriyâca enam ârâdhaye çrûyamâṇa ijisnyâ candram paçubîjam çuddhyâ çriyâca candrasahâyinyâ çrûyamâṇa ijisnyâ gurumukhena

prânâiç candram paçubîjam puṇyâtmakam puṇyagurum ârâdhaye.

homavṛksheṇa gavâ baresmanena

jihvayâca dakshayatarayâ *(sic)* mânthravacanâis avistâvaṇyâis karmaṇâca (kâryam yat antar ijisnau)

zoreṇa (kila prâṇena udakasambhûtena) satyoktâbhiçca vâṇîbhis

ye vidyamânebhya evam ijisnyâ upari uttamasya mahâjńâninas svâminas (kila ijisni ahurmijdasya arthe pracurâs kurvanti)

vittu *(sic)* yat kińcit (kila yat kińcit puṇyam prasâdam ahurmijdo vetti)

sańcâyakân tân tâçca ârâdhaye (kila narastrîçcâkṛtîn amiçâspantân)

§ 7. ijiçnimca namaskṛtamca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi candrâya paçubîjâya gavcca aîûdâtâya paçubhyaçca sampûrṇajâtibhyas.

[1]uccâir mâm sâdhaya svâmin kila pîḍâkarât Âharmanât çuddham kuru

sampûrṇamânastâm adhyavasâyamca dehi gurutara adṛçyamûrtte mahâjńânin gvahmanasya grahîtâro bhavâmas (kila me tanunâ abhyâgato astu)

puṇyam haṭhinas upari çaktâ bhûyât uttamamanasâ prabhûtvena

ânandam svechayâ âsvâdayitṛîn kila keshâńcit yadcchayâ ânandakarân

1. Cf. Yaçna XXXIII, 12—14.

dehi mahyam yân yushmâkam çaktyâs (قوت) (kila kâryanyâye yân yushmâkam çaktyâ santi tân me dehi)

tân svâmitayâ ahurmijdasya yân uttamamanasâ bhaktiçîlân (kila çishyân tân me dehi)

prakṛshṭam pṛthivyâm sampûrnamanasyâm puṇyena dînisâbhijńânena kuru

evam dakshaṇayâmi jarathuçtaro aham tanuçca nijam jîvam dadâmi puras pravṛttyâ (kila agratayâ) uttamamanase ahurmijdâya. karmaṇica puṇyâtmâ (kila karma tat karomi yat puṇyâya rocate) yamca ukti çruti saharevarâya râjńâ.

satkâraye svâminam mahâjńâninam (kila sânandam karomi)

namas te agner mahâjńâninas svâminas uttamadâninas mahattarasya iajdasya

prabravîmi mâjdaiasnîm jarathustrîm yâm vibhinnadevâm Hormijdanyâyavatîm kila madhye pâpakarmiṇâm bravîmi.

Observations.

1. Pehlvi (et persan) : « Hommage à la lune qui possède le germe des troupeaux! Il y a trois êtres qui possèdent le germe des troupeaux : Bahman, la lune et Gôshurûn. Bahman est un génie invisible et insaisissable et de Bahman a été faite la Lune qui est visible, mais insaisissable; de la Lune a été fait Gôshurûn[1], visible et saisissable[2] ».

Cette glose étrange nous donne un commentaire précieux d'un vers célèbre du Purusha-sûkta : énumérant comment les diverses parties de la création sont nées des divers membres de Purusha, le mâle mystique, le poète dit :

Candramâ manaso jâtaç cakshos sûryo ajâyata (RV. X, 90, 14). « La Lune est née de sa pensée, de son œil est né le Soleil ». On suppose généralement que le rapport entre la pensée et la lune repose simplement sur l'allitération des mots *manas* et candra*mâs*. Cet à-peu-près, vraiment trop faible, aurait dû se faire dans la période de l'unité indo-iranienne, puisque cette glose perdue

1. Personnifiant les troupeaux.
2. Lire *giriftârîh;* le commentaire persan a correctement : وگرفته هم شود.

nous apprend qu'en Perse aussi la lune naît de la Pensée suprême, Bahman (Vohu-Manô) n'étant autre que la divinisation de la pensée. Il est clair qu'une conception assez profondément enracinée pour subsister des deux parts doit remonter à une cause moins superficielle qu'un accident de mots. Nous avons supposé[1] qu'elle dérivait de l'union naturelle établie entre le soleil et la lune d'une part, entre l'œil et la pensée, la vue extérieure et la vue intérieure, de l'autre. Le soleil étant dans la mythologie naturaliste l'œil du monde, on disait tantôt que l'œil vient du soleil, tantôt que le soleil vient de l'œil suprême : la lune devait donc venir de la pensée. La présence de cette conception dans le Parsisme confirme l'explication proposée : dans l'Avesta aussi, le soleil et la lune font couple; on adore l'excellente amitié qui existe entre le soleil et la lune (Yt. VI, 5); dans l'Avesta aussi le soleil est l'œil de Dieu (Yaçna I, 35).

Cette glose pehlvie nous explique du même coup le dogme Manichéen qui met la Sagesse de Jésus-Christ dans la lune (St Augustin, *Contra Faustum* XX, 6 : Patrem in secreto quodam lumine habitare; Filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam; spiritum vero sanctum in aere)[2].

De là, la folie mise au compte de la lune; de là les *lunatiques* et les *moon-struck;* ses caprices et ses fantaisies changeantes n'auraient pas suffi à l'investir de ce rôle, si elle n'avait déjà auparavant régné sur la pensée et pour des causes tout autres.

2. Glose curieuse sur le rôle de la lune comme *clearing-house* entre le ciel et la terre. Pendant une quinzaine la lune grandit, pendant une quinzaine elle décroît : pendant une quinzaine, elle reçoit les bonnes œuvres des êtres terrestres et les faveurs du ciel; pendant l'autre, elle fait passer aux êtres célestes les bonnes œuvres des êtres terrestres, aux êtres terrestres les faveurs des êtres célestes. Nous avons ici une forme moralisante et bien parsie des imaginations que les phases étranges de la lune ont éveillées dans les diverses mythologies.

1. Ormazd et Ahriman, p. 74, note 3.

2. Je ne sais jusqu'à quel point on peut rapprocher du Manichéen Faustus le Sylla de Plutarque, qui fait venir le corps de la terre, l'âme de la lune, l'entendement du soleil (τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν; *De facie in orbe lunae,* XXVIII).

La phrase *yâo hê ukhshyãçtâtô* . . . ne signifie point : « aussi longtemps elle croît, aussi longtemps elle décroît; aussi longtemps elle décroît, aussi longtemps elle croît », ce qui serait une répétition assez oiseuse et puérile de la phrase précédente : « quinze jours elle croît, quinze jours elle décroît ». Il ne s'agit point de la lune dans les deux membres de phrase; mais de la lune dans le premier et des étoiles maîtresses dans l'autre : « pendant qu'elle grandit (la lune), elles diminuent (les étoiles opposées aux planètes qui sont les mauvais astres; tels que Haptôiringa, Vanañț, Çatavaêça, Tishtrya[1] etc., c'est-à-dire qu'elles sont sans force. Quand elle décroît (la lune), elles croissent (les étoiles opposées aux planètes), c'est-à-dire qu'elles sont puissantes pour le bien[2] ». Autrement dit : la lune et les étoiles se relaient dans la lutte contre la création d'Ahriman : les étoiles, étant plus ou moins brillantes selon que la lune est claire ou obscure, semblaient lui céder la place ou la remplacer tour à tour dans le combat contre les ténèbres.

4. *mishti* n'est point la rosée : c'est un adverbe signifiant « toujours » (sadâ eva, همیشه).

V. — MIHR NYÂYISH.

(E. I. O. L. XXV, 28 b.)

TRADUCTION PERSANE.

در مهر نیایش تمام آنچه در خورشید نیایش مذکور شد از بنام یزدان تا فروانی کاه معنی او در آنجا نوشته شد

در زبان زند واوستا اسم مهر فرشته است سه طریق مذکور است اول مترای دویم مترهه سیم مترم[3]

1. Bundehesh II, 6—7; V, 1.
2. Traductions persane et sanscrite.
3. Note grammaticale, en marge.

[illegible]
[illegible] (29) [illegible]
[illegible]

[illegible]

Yt. X. 144. مهر پیرامون شهرها[2]را بزرك دارم
مهر که در میان شهرها است[3] اورا بزرك دارم
مهر که در این شهر است[4] اورا بزرك دارم
(b) مهر که بالای شهر است[5] اورا بزرك دارم
مهر که بزیر شهرها میماند[6] اورا بزرك دارم
مهر که پیش هر شهر ست[7] اورا بزرك دارم
مهر که پس هر شهر ست[8] اورا بزرك دارم

§ 145. مهر صاحب[9] بلند که پوشیده میرسد[10] واشو هست اورا بزرك دارم
ستاره وماه وخورشید واورور که برسم از آن بسته شده است
(30) مهر که سردار تمام شهرها ست اورا بزرك دارم

بنور وروشنی او اورا بزرك دارم بشنیده یزشن از زبان دستوران

1. C'est-à-dire *nemaçe-tê.*
2. *aiwi-dahvyûm.*
3. *añtare-dahvyûm.*
4. *â-dahvyûm.*
5. *upairi-dahvyûm.*
6. *adhairi-dahvyûm.*
7. *pairi-dahvyûm.*
8. *aipi-dahvyûm.*
9. *Mithra ahura.*
10. *a-ithyêjañha,* adjectif négatif de *ithêjô,* est traduit comme *marshaonem,* l'épithète ordinaire de *ithyêjô;* peut-être y a-t-il une lacune.

به زور مهر صاحب شهر هم صاحب شهررا بزرك دارم
رامشنی اشوئی نیك شادی

Yt. X. 5. آنچه مرا برساد برای یاری
(b) آنچه مرا برساد برای نور بخشی[1]
آنچه مرا برساد برای رامشنی دادن
آنچه مرا برساد برای مراد[2] یعنی هر چه بخواهم هرکس‌را بمراد رامشن بکانم
آنچه که مرا برساد برای تندرستی
آنچه که مرا برساد برای فیروزی
آنچه که مرا برساد برای نیك اندیشی[3]
آنچه که مرا برساد برای اشوئی
غالب وزیاده همتی
(31) سزاوار بزرك داشتن وسزاوار نیایش کردن وهرکز نه آزردن یعنی آزار نباید دادن
تمام ماه بایستد[4] که مهر صاحب دشتها ست
§ 6 آن همتی ایزد عظمتی خود سود خواستار پیدایش
مهررا بزرك دارم بزور آن مهر
بر آن مهر برسم برای شکستن دشمنان[5] ونماز بردن

1. *ravañhê*, généralement traduit *firâkh*.

2. *marzhdikâi*.

3. *havañhâi*.

4. Traduit d'après le texte du manuscrit : *vîçpê mâoñhê açtavati*; cf. Westergaard, variantes.

5. *vañta*, généralement traduit *yârî*, assistance, amitié; ici traduit comme venant de *van*, frapper.

(b) اورا بزرك دارم بشنیده یزشن از زبان دستوران بزور مهر ایزد مهر ایزدرا بزرك دارم

VI. — ÂBÂN YASHT.

(E. I. O. L. XXV, 38 b.)

[illegible]
[illegible]

بنام ایزد هورمزد خدای روز افزون بزرگی وروشنی در افزایش بـــاد وآبان اردویسور بانو بیاری برساد

§ 1[1] گفته هورمزد سفتمان زرتشت‌را بزرگ داری دختر مرا ای سفتمان زرتشت که آب اردویسور ویژه‌را که بذات خود قایم وبجای پاك که ستر پایه میماند

2 (b) بسیار ودراز وزود رونده یعنی هر جا بشود وتندرستی بخشنده یعنی هـــر چیزرا تندرست بدارد واز دیو جدا یعنی با او هیچ دیو نیست وداد هورمزد دارنده یعنی داد او چنانچه داد هورمزد

3 سزاوار بزرك داشتن اندر جهان یعنی چیزی دادن وسزاوار نمـــاز بردن اندر جهان یعنی جادنکوی دین کردن

4 جاندرازی بخشنده اشوان وگنج گوسفند افزاینده اشو مرد

5 (39) ملك افزاینده اشو مرد ومتاع گوسفندان افزاینده اشو متاع یعنی رمه

6 ده افزاینده اشو بیکارکی

1. Cf. la traduction pehlvie, Yaçna LXIV. La double numérotation reproduit celles des éditions Westergaard et Spiegel. Voir les notes de notre traduction de l'Âbân Yasht *(The Yashts translated)*, §§ 1—6.

که تمام جوانانرا پاکی منی بخشد یعنی شوسر پاك وبی خون آید براه او § 2, 7

وتمام زنانرا بوقت زادن زهدان ایشان‌را پاکی بدهد یعنی دیگر بار آبستن 8
شود براه اردویسور

که تمام (b) زنانرا بوقت زادن خوب زادنی بدهد که نیك وخوب فرزند 9
بیاید براه او

که آن تمام زنانرا چندانکه باید ونیك یعنی شیر خوش بخشد 10

مهتر آن اردویسور که دور رود وبکند نام یعنی نام او بجای دور § 3, 11
شده است

که هست یعنی اورا چندان مهتری چندانکه اورا بر زمین هر جا که رفته 12
باشد یعنی اردویسور مهتر از تمام آب جد از ارنك چه که ارنك با
اردویسور یکجا نیست (40) آن از اردویسور جدا ست

که بهمت خود دورتر رود 13

از کوه هوکر نام که بلند ست برزه پرانکرد 14

به پیوند به تمام کناره زره پرانکرد یعنی بکوبد وآن تمام آب‌را به پیوند § 4, 15

که آن بر ایشان زیاده (b) رود بجائی که هم بر ایشان زیاده رود بهمراهی 16
اردویسور ویژه
که اندر یکهزار نه (ته sic, lire) خانها ودر میان هزار ناودانها اندر آنجا باز
ایستد یعنی در آنجا اردویسور هست که در میان زره پرانکرد گویند 17

هر کدام از آن ته خانها وهر کدام از آن ناودانها به چهل روز برد 18
سوار بر اسپ تیز رفتار سوار شده بیکسو وهم میگویند که بهر چهار
سو برود

§ 5, 19 (41) آن که يك از آب منست از ناودانها برسد بتمامی هفت کشور زمین
20 وآنکه يك از آب منست آن تمام برد که شما برد به کرما وهم به سرما
21 آن آب مرا پاك بکند یعنی خالص بکند آن منی جوانانرا وهـــم آن
زهدان زنانرا

7[1] (b) اورا من که هورمزد هستم بجایکاه بلند[2] برده ام
بلند ازینخانه وهم از محلت وهم از شهر وهم از ده

8 که هست سزاوار ستایش وبزرك داشتن واز اهنور ستودن سزاوار
سزاوار اشوی برتر سخن کفتن وآب وه پاك کردن
(42) با سخن کاثیا یعنی اوستا
بزرك خانه هورمزد که اول پیداکرده است برسد
به ستایش وآیفت

9 بنور وروشنی او اورا بزرك دارم وبه شنیده یزشن از زبان دستوران
اورا بزرك دارم به آن نیك یشته یزشن در درمهر
این باد بخواهش مارا (b) پند[3] واین باد نیك یزشن
بزور اردویسور خالص اشوی هر اردویسور خالص‌را بزرك دارم
در واج هورمزد خدای ایدون باد

1. Répond au § 7 de Âbân Nyâyish (ed. Westergaard, p. 315; § 6 de Âbân Yasht).

2. Semble répondre à *huzvarena* : je l'ai rendu dans ma traduction *with mighty vigour (*hu-zâvare)*; il est probable que بجایکاه بلند est le traduction de *uz* dans *uzbairê* (*uz* est généralement rendu en pehlvi par اداد, en haut), et que *huzvarena* n'est pas traduit.

3. *zavanô-çâçta* : thus mayest thou advise us (پند) when thou art appealed to!

10 ایثا اهو ویریو   دو یسنیمچه آفرینامی

(43) آفرین یزشن ونیایش واوج وزور بکنم آب وه مزددادرا که اردویسور آب خالص اشوئ‌را وتمام آب هورمزد پیدا کرده وتمام آب که در د[ر]ختانست اور آفرین کنم

VII. — ÂTASH NYÂYISH.

I. Traduction persane (E. I. O. L. XXV, 43).
II. Traduction sanscrite (Fonds Burnouf V, 44).

I. Traduction persane.

§ 1 ای صاحب به خوب وبه خالص بکن مرا یعنی از آزار دهنده اهرمن خالص بکن

پر منشنی وتوانائی‌را بده

ای بزرگتر مینو عاقل بهمن را بگیرم یعنی در تن ما همان باد

گرفه بر ستمکاران قادر باد ستمکار یعنی بر اهرمن قادر باد

(44) از صاحبی بهمن

2 رامشنی بذوق خود بچشان یعنی هر کس‌را بذوق خود رامشنی بکن

بده مرا آنچه قوت شماست یعنی در کار عدل آنچه شمارا قوت است آن مرا بده

آن قوت ای صاحب که اوی بهمن است امتان یعنی شاگردان مرا بده

وس اندر زمین بنده منشن از گرفه اندر دین نشاندار بکن

1. 1—3 = Yaçna XXXIII, 12—14 (traduction pehlvie et sanscrite).

3 (b) ایدون بدهم زرتشت تن وجان خویس بدهم به بیشوایٔ یعنی پیش رفته
به وه منشن هورمزدرا
کنشن اشوی یعنی کنشن ایدون بکنم که دین از آن خشنود باشد
این کفتن وشنیدن از شهریور پادشاه

4 خشنود کنم اهورمزدرا یعنی بارا مشن بکنم
(45) نماز ترا ای آتش هورمزد هودهشن مهتر ایزدرا
اتش هورمزد پسُرا تو آتش پسُ هورمزدرا
آتش هورمزد پسُرا
خره وسود هورمزد داده‌را
ایران شهر خره هورمزد داده‌را
(b) خره پادشاه هورمزد داده‌را این آتش آدر فروبا نام کار این اٰثهـــورنان پیشه یعنی آنسو اٰثهورنان داناتر و با عظمت باشند بیاری آن وآنکه بــا ضحاك مناظره کرد او بود

5 آتش هورمزد پسُرا
پادشاه کیخسرورا
نها نخانه کیخسرورا که کرد او بود که اندر آدرآبادکان شهر هست
اسونت کوه مزدداده‌را
چیچست وررا که آن نها نخانه چهار فرسنك است
(46) کیان خره مزدداده‌را آتش آذرکشسپ نام کار او رثهشتران پیشه این یعنی سوی آدربادکان شهر رثهشتران تیزتر وزورمند باشند بیاری اوی وآنکـه پیش هورمزد نالید او بود

6 آتش هورمزد پُس‌را
ریوند کوه مزدداده‌را
کیان خره هورمزد داده‌را این آتش آذر برزین مهر نام کار اوی
واستریوشان کار کنندکان برزیکری داندکان[1] سفید جامکان[2] باشند بیاری
او وآنکه باکشتاسپ مناظره کرد او بود

(b) آتش هورمزد پُس‌را آتش فروهر رتهشتاران‌را ایزد پر نور ایزد پر تندرستی
آتش هورمزد پس‌را با هما آتش آن پادشاه نافی نیریوسنك ایزدرا پادشاه
نافی او این که اندر ناف پادشاهان ودهیوپدان وخویشاوندان وس مهتر
تخم ازو[3]

7 (1, 1) (47) آفرین یزشن ونیایشن ووه بوی وهوبری ویاری بوی آفرینیم ترا ای آتش[4]
پُس هورمزد
(2) یزشن مند هستی ونیایشن مند یزشن مند باشی ونیایشن مند بخانه به آبادانی
مردمان
(3) (b) نیك باد آن مرد که ترا همیشه بسیار بزرك دارد
(4) بدست اسم وبدست برسم وبدست جیون وبدست هر آلات یزشن

8 (2, 5) به نیك راه اسم باد یعنی به نیك‌را اندوخته

1. Il résulte clairement de ce passage que l'épithète de *Burzîn* a rapport au rôle de Mithra, laboureur ; elle ne vient donc pas de *barez,* être haut, mais de *varez,* labourer. Notons ici que *vâçtryô,* le nom du laboureur, est usuellement traduit comme un dérivé de *varez (varzitâr); vâçtra vâçtrya* seraient pour **varez-tra* **varez-trya.*

2. *dhautavastratarâs;* désigne les adorateurs du feu (les laïques?) selon le Jehângîrî (Vüllers, sub سپید جامکان).

3. Cf. Nériosengh ad Yaçna XVII, 68.

4. §§ 7—16 = Yaçna LXI, ed. Spiegel (LXII, 1—10; ed. Westergaard). Voir la traduction pehlvie dans l'édition Spiegel.

به نیك راه بوی باد
به نیك راه نوشخور باد
به نیك راه پشتی باد که پس از وقت افروختن هیزم نهند آن پشتی

پرنا سردار باد (6)
وه مرد سردار باد یعنی او باشد که برنا وه مرد باشد برای آن برنا وه مرد
کفته
(48) آتش پس هورمزد

تیز باد اندرین خانه 9 (3, 7)
همیشه تیز باد اندرین خانه یعنی همیشه ایدون باش
روشن باش اندرین خانه
افزائنیدار باش اندرین خانه
تا دیر زمان بر آلت یزشن بیرك کننده (8)
وبا آلت وه بیرك (b) کننده یعنی آلت یزشن

بده مرا آتش پس هورمزد 10 (4, 9)
آسوده خره آسوده روزی آسوده زیستن (10)
پر خره پر روزی پر زیستن (11)
دور اندیشد یعنی عاقبت اندیشی که از اندك بسیار دانم
خوانانده زبان یعنی زبان در کارو داد تیزتر باد
روان یعنی روان من کرو ثمانی باد
هوش یعنی هوش من در کارو داد فراختر باد
(49) خرد پس مه ووه نا شنیده خرد یعنی آسنیده خرد وآنکه کوش شنیده

خرد برای افزودن آسنیده خرد پیداست وکوش شنیده خرد با آسنیده
خرد کاررا رواج دادن میتواند وخرد مند آن باشد وقـــت وکار رواج
دادن‌را بداند ودانا آن باشد که سود وزیان بداند وبزرکتر آن باشد که از
اندك بسیار داند
مردی وپس از آن همه توانائی

11 (5, 12) خوب سخت زانو یعنی هر کار که بپای توان کردن خوب کار کننده
وتوانا باشم
بی خوابی پیمان خوب این معنی
سیم حصهٔ روزها وشبها
(b) تیز کاه
بازوی زورمند
(13) پرورنده آسنیده فرزند
زیبنده شهر وانجمن دارنده
(14) رهاننده از دوزخ این معنی
نیك منشن‌را منیدار این معنی
(15) هر که فراز دهد خانه ومحلت وشهر ده وروستا

12 (6, 16) بده مرا آتش پسُ هورمزد
(50) آنکه مرا بود نا سزا آکنون وتا همیشه از همه بالا جای اشوان همیشه
روشن همیشه خوب
(17) سزاوار باشم وه ووهان ستائیدن وروانرا دیر هو خدای آنجهـــان
وستایش اینجهان

13 (7, 18) همه‌را سخن میکوید آتش (b) هورمزد اورا
(19) که همیشه می پزد پختنی وپختنی شادی
(20) از همه بخواهد هوبوی ونیك بوی وبوی یاری ای سپتمان

14 (8, 21) همه روندکانرا آتش دست بیند
(22) چون دوست دوستانرا دهد روندکان[1]

15 (9, 24) (51) چرا که هر کاه اورا این بدهد اسم ازکرفه یا برسم ازکرفه بسته یا دار
اوروران نام
(25) اورا پس آفرین کند آتش هورمزد
(26) خشنود شده وتندرست شده وسیر شده

16 (10, 27) بسیار ترا بر خیزاد رمه کاوان
بسیار مردان تمام یعنی ترا باد
(28) بلند ترا خواهش یعنی (b) خواهش دل بر خیزاد از صاحب یعنی در
منشن ایدون میبیند چون اهو ودستور فرموده
(29) پر رامشن خدا به جان زیوید تا آن شب که خواهند زیست
اورا آفرین آتش
(30) هر که اورا اسم بنهد خشك به روشنی دیده بدوستی کرفه پاك
در واج هورمزد خدای ایدون باد ایثا اهو
ویریو دو یسنمچه افرینامی

18[2] (52) ایدون آتش تو ای هورمزد توانا کرفه کرانرا خشنود کننده یعنی خشنود

1. Lacune : *armaêshaidhê, âtarem çpeñtem . . . . rathaêshtârem.*
2. Cf. traduction pehlvie, Yaçna XXXIV, 4.

آزمان که بوخت سردار ازانکه هر که نه کار کرفه کرده است
تیزتر بسیار زورمند بوده رامشن پیدا کند برای یاری یعنی هر که برای
یاری او بایستد اورا پیدا کند رامشن
ایدون هورمزد ستمکاررا بخواهشن دست خود عذاب کند

II. Traduction sanscrite.

1—3. Nériosengh ad Yaçna XXXIII, 12—14.

4. Namas te agner mahâjñâninas svâminas uttamadâninas mahattarasya iajdasya.
Prabravîmi (fravarânê) etc.
Agnes svâmino mahâjñâninas putrasya
tava Agnes putra svâmino mahâjñâninas.

5. Agnes svâmino mahâjñâninas putrasya
çriyo lâbhasya majdadattasya
Erândeçaçrîṇâm majdadattânâm
râjalaxmyâçca majdadattâyâs (ayam agnir âdaraphrânâma . . .[1]

7 ($1,_1$). ijasnimca namaskṛtimca, uttamâm âhutimca, çubhâm âhutimca, sahâyyaâhutimca âçirvâdayâmi, tubhyam Agne putra svâmino mahâjñâninas.
($_2$). ijasnimân asi namaskṛtimân
ijasnimân bhava namaskṛtimân
nivâseshu manushyâṇâm.
($_3$). çubho bhûyât asâu nâ yas tvâm nityam prakṛshṭam ârâdhayati

1. La suite comme dans Nériosengh XXII, 30 (ed. Spiegel, p. 106). Bonnes variantes : tathâ sa yas samam Dahâkena *prativâdam akarot*, au lieu de tathâ yasya samam Dahâkena *akarot* (cf. plus haut, p. 70).
asâu abhût au lieu de *asmâi abhût* (les deux fois).

($_4$). samiddhasto baresmahasto gohasto ghaṇṭâhasto.

8 (2, $_5$), sadâcâriṇî samid bhûyât
sadâcârîca gandho bhûyât
sadâcârica bhojanam bhûyât
sadâcâriṇîca pushtir bhûyât (yat paçcât poçanasamaye kâshṭam vimucyate sâ pushṭis[1]).
($_6$). sampûrṇo nâ[2] adhipatir bhûyât
uttamaçca adhipatir bhûyât (yato sa bhavati yadi kila pûrṇo uttamaçca na bhavati ata eva pûrṇo uttamaçca uktas
agne putra svâmino mahâjñâninas.

9 (3, $_7$). jyotishmân bhava asmin nivâse (kila sadaiva îdṛço bhavati)
nirmalo bhava asmin nivâse
vṛddhikârî bhava asmin nivâse.
($_8$). dîrgham kṛshṭam samayamcit tat upariçastreṇa akshayakareṇa[3]
samam çastreṇa uttamena akshayakareṇa (iti ijasniçastreṇa).

10 (4, $_9$). dehi mahyam Agne putra svâmino mahâjñâninas
($_{10}$) tejasviçubham tejasvivartaṇam tejasvijîvitam
sampûrṇam çubham sampûrṇam vartaṇam sampûrṇam jîvitam.
($_{11}$). nirvânajñânam (kila nirvânajñânam yat kiñcanât pracuram kiñcit jânâti)
pâṭhaviṇîm jihvâm (kila jihvâkâryeshu nyâyeshuca pravîṇatarâ bhûyât)
âtmânam (kila me âtmâ mukto bhûyât)
smṛti (kila me smṛtis kârye nyâyeca viçâlatarâ bhûyat)
buddhim paçcât mahatîm uttamâm akathit(a)jñânam[4] (nai-

1. *upaçayana* est donc le combustible ajouté au feu pour l'entretenir, quand il est allumé (cf. la traduction persane); *upaçayana*, soit de *çî*, jacere, soit mieux de *çâ* (védique), aiguiser, attiser.

2. *nâ* semble être la transcription de la dernière syllabe de שויש.

3. *Frashôkereti*, grâce à la confusion habituelle de l'adjectif *çûra*, puissant, avec le substantif *çûra*, instrument, est rendu comme adjectif : « l'instrument qui produit l'immortalité », au lieu de « jusqu'au temps de la puissante résurrection ».

4. *apairi â threm* ou *apairi â tarem* désigne l'intelligence « qui n'a pas appris ce qu'elle connaît » (hêrpatiçtân lâ kart; tr. pehlvi; نا شنيده); c'est

sargikâm ity arthas; sâca yâ karṇaçrutâ buddhis naisargikabuddhes vṛddhaye prakaṭâ; karṇaçrutâ yâ buddhi[s] naisargikabuddhikârye çakyate pracârayitum buddhiçca sâ bhavati samayam kârye jânâti pracârayitum, jñânîca sa bhavati yas lâbham chedamca jânâti gurutaraçca sa bhavati yas kiñcanât pracuram kiñcit jânâti).

mânushîm paçcât samagrâm çaktim.

11 (5, $_{12}$). sudṛdhajañghatâm (kila kârye yat pâdâbhyâm yujyate kartum vyavasâyî çaktaçca bhavâmi)

anidratâm [1] (pramâṇanidratâ ity arthas)

tribhâgam dinânâmca râtrînâmca

tejasvinâ sthânât.

($_{13}$). bhujabalavatâm [2]

pâlakam nisargaguṇam putram dvîpamaṇḍanam samavâyikam.

($_{14}$). sahodakam narakâd ity arthas, sucetanam sânurâgam sâbhilâsham ithy arthas.

($_{15}$). yo me vistârayati gṛhatamamca mahâgṛhamca grâmamca deçamca.

12 (6, $_{16}$). dehi mahyam Agne putra svâmino mahâjñâninas yâ me abhût ayogyatâ [3] idânîmca yâvat sadâpravṛttim atas param bhuvanam muktâtmanâm sadodyotam samastaçubham.

($_{17}$). Yogyo bhavâmi uttamasya prasâdasya uttamâyâçca çrutes âtmasya dîrghâyâs susvâmitâyâs; prasâdam paralokîyâs, çrutiçca ihalokîyâs.

13 (7, $_{18}$). sarveshu vâcam ucanti *(sic)* Agnis mahâjñâninas svâminas.

($_{19}$). yebhyas ayam sadâ pacati nityapâkam utsavapâkamca [4].

l'intelligence naturelle, l'*âçna khratu,* par opposition à la science acquise, au *gaoshôçrûta khratu.*

1. *ahvafnyãm,* qui ne dort pas; la glose veut corriger l'exagération : «qui dort modérément et régulièrement».

2. Traduction étrange de *jaghâuru,* qui se retrouve également pour *jaghâurvâoñh.*

3. Zend : yâ mê añhaṭ *afraçâoñhâo;* glose نه سزاوار; si indigne que je sois.

4. Glose شادی; sur le sens de *çûirîm* et *khshafnîm,* voir plus haut, p. 161.

($_{20}$). sarvebhyaçca abhivânchati uttamâm âhutim çubhâm âhutim sahâyya-âhutim Spitama.

14 (8, $_{21}$). sarveshâm pracaratâm Agnir hastam âlokayati.

($_{22}$). kim mitro mitrâya dadâti pracâravân ajañgamâya.

14 (9, $_{24}$). tato yadi asmâi ayam dadâti samidhamvâ puṇyatayâ vidadhîtâm baresmanîmvâ puṇyatayâ nibaddhâm vanaspatimvâ urvarâmnâmânâm[1] *(sic)*.

($_{25}$). sa tasmâi paçcât âçirvâdayati Agnir mahâjńâninas svâminas.

15 (10, $_{26}$). samtushṭas apîditas tṛptas.

($_{27}$). utkṛshṭas te uttishṭhatu gavâm sańcayas utkṛshṭo vîrâṇâmca sampûrṇapracâras (kila me bhûyât).

($_{28}$). utkṛshṭas te abhilâshaçca manasâ abhilâshaçca utthishṭhatu svâminâ (kila manasâ tad eva cinta yat svâminâ guruṇâ âdishṭam).

($_{29}$). ânando svâmino jîvena jîvet tâs râtrâu *(sic)* yâs jîvayasi. asmâi Agnir âçirvâdas.

($_{30}$). yo asmin samidham mućcati çushkâm raçminirîkshitâm puṇyahitayâ pavitrâm.

ijasnimca namaskṛtimca çaktimca prâṇamca âçirvâdayâmi Agnes svâmino madâjńâninas putrasya purvoktavat (çaktir iti bâhûnâm; prâṇam iti pâdayos[2]).

VIII. — ÂFRÎGÂN GAHAMBÂR.

I. Traduction persane (E. I. O. L. XXV, 65 b—75 b).
II. Traduction sanscrite (Fonds Burnouf V, 111—135; 101—106).

I. Traduction persane.

§ 3 دادن اوی مردمانرا برای بزرگی و خوردن او آنچه بوقت میدیوزرم کرده است

1. *urvaram*, la plante par excellence, est le nom donné dans la liturgie à la grenade *(hadhânaêpata)*.

2. *aojah* est la force des bras, *zâvare* est celle des pieds (rapidité).

شیر کوسفند که هست خوب پخته شیر پخته
هر کاه آن دستکاه است (§ 4) یا نه آن دستکاه است
(66) یا شیرین از چیزی دیکر بدهد
به آن خوردنی اورا بخوراند
به فرمان دهندکان بدهان بزرکان بخداوندان علم
بدانایان
براست کفتاران
بکرفه کرفه کرانرا
بخداوندی نیك خدایانرا
به افریفتاران که هرکز فریب ندهد
بمراد رامشن کنندکان‌را یعنی بمراد هرکس‌را رامشن بکناند
بصبوری صبر کنند کانرا
(b) پرورنده درویشانرا
بدوست دارندکان کرفه بزرك
بصحبت زن خود رجوع‌را یعنی هر که خیتودثه کرده است وبعد از پاك شدن دشتان دور نکرده است
هر کاه آن یافته است (§ 5) یا آن نیافته است
هیزم خشك خوب دیده پشته آن هیزم تا زانو بزرك بخانه دستوران بیارد
(67) هر کاه آن یافته است یا آن نیافته است
هیزم خشك دیده‌را پشته تا کوش بالا یا تا کش بالا یا تا دست بالا بخانه دستوران بیارد
هر کاه توانائی هست (§ 6) یانه توانائی هست
یا هر که صاحب نیك باشد صاحبی او بچاشد که از هورمزد صاحبی یعنی خوبی که یرشن بالاست (b) آراسته

ای مرا نیك صاحبی صاحبی تو پیش
دهم خودرا وچشانم دیکرکسانرا یعنی هر کس که بدهد بدارم که از
هورمزد دارد بهشت است از ایشان نیك صاحبی
داده باشد مرد آن میزد یعنی کهنبار یشته باشد

§ 7 بچهل وپنج میدیوزرم کاه به اردیبهشت ماه دیمهر روز یعنی بچهل وپنجروز
من(68)هورمزد با امشاسفندان فراج تاشیده که اول آسمان دادم میدیوزرم
کاه نام نهادم اردیبهشت ماه دیمهر روز خور روز کاه کیرید دیمهر روز
سر بهود میدیوزرمی او این که خانه تمام مخلوق پیدا کرده که قلعه مردمان
کرده من با امشاسفندان کهنبار یشته میراد (میزد *sic; lire*) کرد مردمانرا
نیز همکونه باید کردن هر که این کهنبار یزد یا سازد یا خورد یا دهد اش
کرفه ایدون بید چون په هادوخت پیدا
فرمان دهید اورا اینقدر مزد اندر آنجهان

(b) چون اندر ینجهان که آفریده شده است هزار میش شیردار با بره مرد
اشورا برای عزیزی روان خود داده باشد
خالص یك عزیزی ثواب روان خودرا هر که نه یزد ندهد نسازد وبنچشاند
اوراکاه بدانکونه باشد چون کفته

§ 7*bis* اول مرد میزد ندهد سپتمان زرتشت که میدیوزرمکاه است
(69) میزد کننده دستور ونکننده هاوشت بی یزشن نام نهادن در دین مازدیسنی
یعنی یزدان یزشن او نپذیرد وازین کهنبار تاکهنبار دیکر هر روز صد
وهشتاد استیر کناه درین او بود

§ 8 په شصت روز میدیوشهم دیمهر روز تیر ماه یعنی په شصت روز من
هورمزد با امشاسفندان پیدا کردم که آب دادم میدیوشهم نام نهادم تیر ماه
دیمهر روز خور روز کاه کیرید دیمهر روز سر بهود میدیوشهمی این
باشد که آب ویژه پیدا کرده من هورمزد با امشاسفندان میزد کرد

مردمانرا همکونه باید کردن هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد
اورا کرفه همکونه چون په هادخت پیداست
(h) فرمان دهید اورا اینقدر مزد اندر آنجهان
چون که اورا اندر جهان استمند هزار کاو شیردار باکوساله مرد اشورا
برای ثواب روان داده باشد
که از هستان هیلم اندر مردم هست هر که نه یزد وندهد نسازد نخورد
اورا کناه برینکونه باشد چون کفته
(70) § 8 *bis* دیکر مرد میزد ندهد ای سپتمان زرتشت که میدیوشهم کاه نام
میزد کننده دستور نکننده هاوشت سخن اورا سرداری ندادن در
مزدیسنان یعنی او که بکوید در مزدیسنان باور نکردن اورا ازین کهنبار
تا کهنبار دیکر هر روز صد وهشتاد استیر کناه درین او بود
§ 9 په هفتاد وپنج (b) بیتیس‌هیهیه شهریور ماه انیران روز یعنی به هفتاد
وپنجروز من هورمزد با امشاسفندان پیدا کردم که زمین بدادم پیتیشهم
کاه نام نهادم شهریور ماه انیران روز اشتاد روز کاه کیرید به انیران روز
سر باشد پیتیشهمی او این یعنی روشن پای‌را زمین پیدا کردم و باامشاسپندان
کهنبار یشته میزد کرده مردمانرا هم بدین کونه باید کردن هر که کهنبار یزد
یا خورد یا سازد یا دهد اورا ثواب آنقدر باشد چون په هادخت پیداست
(71) چون اندر اینجهان استمند هزار اسپ شیردار باکره مرد اشورا برای ثواب
روان خود داده باشد
برای یك عزیزی روان خود هر که نه یزد ندهد نسازد ونخورد اورا کناه
اینچنین باشد چون کفته
§ 9 *bis* سیوم مرد که میزد ندهد ای سپنتمان زرتشت که پیتیشهم نام
میزد کننده دستور ونکننده هاوشت
(b) کرمووراى دادن اندر مزدیسنان یعنی سخن اورا پساخت هم باورنکردن

واورا ازین کهنبار تا همان دیکر کهنبار هر روز صد و هشتاد استیر کاه
درین بود

§ 10 سی ایاثرم مهر ماه انیران روز یعنی سی روز من هورمزد با امشاسفندان
پیدا کردم که اورور دادم ایاثرم کاه نام نهادم (روز تمام)[1] مهر ماه انیران روز
اشتاد روز کاه کیرید انیران روز تمام شود ایاثرمی او این که برك ورنـك
وبوی وسبزی درختان پیدا کردم وبا امشاسپندان کهنبار یشته مردمانرا
هم بدینکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد اورا
کرفه چندان باشد چنانچه در هادخت نسك است
فرمائید اورا اینقدر (72) تواب اندر انجهان
چون که اندر ینجهان سیجمند هزار اشتر شیردار باکوار که بچه او باشـد
برای تواب روان خود داده باشد
برای یك عزیزی روان خود هر که نه یرد ندهد نسازد ونخورد اورا کاه
اینچنین باشد چنانکه کفته

(b) § 10 *bis*. بچهارم که مرد میرد ندهد چنان زرتشت که ایاثرمکاه
میزد کننده دستور نکننده هاوشت صاحبی کاوان وکوسفندان ترك کردن
اورا یعنی از صاحبی کاوان وکوسقندان جدا بوده باشد واورا ازین کهنبار
تا همان کهنبار دیکر هر روز صد وهشتاد استر کاه درین بود
به هشتاد میدیارمکاه دیماه بهرام روز یعنی هشتاد روز من هورمزد بـا
امشاسفندان پیدا که کوسفند پنج آئین پیدا کرده میدیارم کاه نام نهاد دیماه
بهرام روز مهر روز کاه کیرید بهرام روز تمام باشد (73) میدیارمی او اینکه
غله های که باشد برای زمستان پیدا کرده وما با امشاسفندان کهنبار یشت
میزد کرد مردمانرا همکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد
یا خورد اورا ثواب چندان باشد چنانچه در هادخت نسك

1. Effacé.

فرمان دهید اورا اینقدر کرفه

چونکه اندرین جهان آفریده هزار جفت زنان کرده مرد اشـورا برای ثواب روان خود داده باشد

(b) یك عزیزی روان خودرا وبرای کرفه بلندتر هر که نه یزد ندهد نسازد نخورد اورا کناه اینچنین باشد چنانچه کفته

§ 11 *bis* پنجم مرد که میزد ندهد ای اسپتمان زرتشت که به میدیارمکاه میزد کننده دستور نکننده هاوشت دهشن وبرازو دور کردن یعنی از داد وثمرهٔ اینجهان او دور کردیده باشد واورا ازین کهنبار تا همان کهنبار دیکر هر روز صد وهشتاد استیر کناه درین بود

(74) به هفتاد وپنج همسپتمیدیم وهیشتو یشت کـاه هفتاد وپنجروز من که هورمزد هستم با امشاسفندان پیدا کردم که مردم ده آئین بدادم ودیکر همه چیز جهانرا بدادم همسپتمیدیم کاه نام نهادم اهونور کاثها آغاز کند به وهیشتویشت کاثها تمام بشود همسپتمیدیمی او اینکه تمام فرو هر جهـان پیدا کرده ما نیز با امشاسفندان کهنبار یشته میزد کرده مردمانرا هـم همکونه باید کرد هر که این کهنبار یزد یا دهد یا سازد یا خورد اورا کرفه چندان بوده باشد چنانچه به هادخت نسك پیداست

به فرمأید اورا اینقدر در آنجهان

(b) چونکه اورا اندر این جهان سیجمند تمام اینجهان بطعام شیرین هر چـه مهتر وبهتر وخوب مرد اشورا برای کرفه روان خود داده باشد

عزیزی روان خودرا هر که نه یزد وندهد نسازد نخورد اورا کناه اینچنین باشد چنانچه کفته

(75) § 12 *bis* ششم مرد که میزد ندهد ای سپتمان زرتشت که به همسپتمیدیم کاه میزد کننده دستور نکننده هاوشت از داد هورمزد او جدا کـشتـه باشد

پس پاکان اورا خرسوار کرده در پس او دستك بزنند ودر تمام جهان را رسوا کنند

پس پاکان اورا نارشن بکنند یعنی اورا توجشن مرکرزان بکنند

(b) دستور هاوشت را وهر که نه کند اورا

Le reste manque.

II. Traduction sanscrite [1].

§ 3. dadatu majdaiasnâs tebhyas gurutâyâi âhârâyaca yas maidîûjaramasamîyas
paçuvârshakîyamcâsti prakṛshṭam vipakvam dugdhapâkam
yadi tat prâptam aste (§ 4) novâ tat prâptam asti
suvastu kiṅcit atha dadatu, tat tasmâi bhojayet.
âdeçavarttini gurumukhena guruvidyâsvâmino
jṅânatamâya
satyavâktamâya
puṇyena puṇyatamâya
svâmitayâ svâmitamâya
achadmakatamâya
vâṅchânandakaratamâya (kila keshâmcit vâṅchayâ ânandam karoti)
kshamâkaratamâya
pratipâlakatamâya durbalânâm
hitatamâya puṇyaguros
strîmaithunâni paripatayâ kurvâṇâyas (kila yena khuaetuudatham kṛtam asti rajasvalâsamayamca na parityaktam âste).

5. yadi tat prâptam asti novâ tat prâptam asti
samidhâmcit atha çushkânâm nirîkshitânâm bhârakam jañgho'sya sthûlam guror gṛham samânayet.

1. Les §§ 1—2, consacrés aux formules générales, manquent dans la traduction sanscrite.

yadi tat prâptam asti novâ tat prâptam asti
samidhâmca atha çushkânâm nirîxitânâm bhârakam âkarṇamaryâdam shûlam atha kakshapramâṇam sthûlam atha hastayos pramâṇam sthûlam guror gṛham samânayet.

6. yadi çakto'sti novâ yadi çaktis
susvâmitamasya atha râjyam âsvâdayet yat ahurmmijdasya (râjyam iti çubham yat ijaçniye praguṇîkṛtas)
susvâmitamât çaçvat râjyam aham râjyam iti çubham
adhikamca dadâmi âtmanas âsvâdayâmica anyeshâm karomica (kila sañgraham karomi)
yasmâi ahurmmijdâya dharmaçca atas paras tasmât susvâmitamât.
dattas syât anena miajdo gurutayâ (kila gahambâras ijito bhavati çuddhatayâ).

§ 7. pańcaeatvâriṅçadbhis miidîûjaramasya ardigvaheçt mâsîya daypamihir rojasya (kila pańcacatvâriṅçadbhis divasâis aham ahurmmijdas samam samam amiçaspantâis prakṛshṭam ghaṭitvân, yat prathamam âkâçam adadam maidîûjaramasamaya iti nâma nirmmitam ardagvaheçt mâsa daipamcheraroje; shur[1] roje samayam gṛhṇâti daipamihiraroje sampûrṇo bhavati; asya maidîñjaramatâ ca iyam yat mandiram dâti prakaṭîkṛtâs, prâkâro manushyebhyas kṛtas, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâro ijitas miajdasya kṛtas; manushyâṇâmca sarvam anayâ rîtyâ kṛtam yogyam; yas kaçcit asmâi gahanbârâya ijate atha dadâti atha sajate[2] athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam)
âdeçayêt asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane
yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram meshînâm dugdhamatinâm putravatinâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmane pradadyât.
ekasmâiva santishṭhitâm vâllabhye ye yeshâm puṇyasya atas parasya (yat kaçcit yo no ijati na dadâti na sajate nacâsvâdayati tasya pâpam evam bhûyât tathâca uktam):

§ 7 *bis*. prathameca narasya miajdo na dadatas spitma jarathuçtaras yasman miidîûijaramasamayîyas

1. C'est-à-dire *khur*.
2. Semble une simple transcription de سازد.

miajdamati guros amîajdamato çishyasya aijiçnitvam dhâryam antar majdaiasneshu (kila ijaçnim tasya iajdâs na pratikurvanti tathâ asya asmât gahambârâdârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam stihirâṇâm pâpaçea pravarddhayet).

§ 8. shashṭim maidîuçahamasya tîrmâsîya diipamihirarojasya (kila shashṭidivasâis ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat apas adadam, miidiûçamasamaya iti nâma nirmmitam, tîramâse deipamahiraroje shuraroje samayam gṛhṇâti diipamaheraroje sampûrṇo bhavati; asya miidiûçamatâca iyam yat udakam nirmala prakaṭîkṛtam asmâbhis samam aṃiçaspantâis gahambâra ejitas miajdasya kṛtas manushyânâmea sarve anayâ rîtyâ kartum yogyam yas kaççit asmâi gahambârâya ijate, atha dadâti atha sajate, atha svâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam)

âdêçayêt asya tasmâi etâvat prasâdas puras samâsanne bhuvane

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram gavâm dugdhamatînâm putravatînâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât, ekasya eva santishṭhitâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaççit yo na ijate na dadâti na sajate naeâsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 8 *bis.* dvitîyeca narasya miajdo adât sapitmajarathuçtaras yasmin maidiûçamasamayîye

miajdamati guros amiajdamato çishhyasya avacogurutvam dhâryam antar majdaiasneshu (kila majdaiasneshu madhye na adhikaro asya vaktum; yathâ asya asmât gahambârâd ârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam stiharâṇâm pâpasya pravṛddhayate).

9. paṅeaca saptatiçca paitiçahahaiasya çahairevaramâsîya anerân rojasya (kila paṅeasaptatibhir divasâis aham ahurmijda samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat pṛthivîm adadam paitiçahahim samayas iti nâma nirmmitam çahirevaramâse anerânroje âstâdroje samayam gṛhṇâti anerânroje sampûrṇo bhavati; asya paitiçahahaiatâca iyam yat padapravṛttaye sṛshṭînâm pṛthivî prakaṭîkṛtâ; asmâbhis samam ami-

çaspantais gahambâro ijitas maiajdaçca kṛtas manushyâṇâmca sarve anayâ rîtyâ kartum yogyam; yo kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athacâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâca uktam hâdushṭanaske prakaṭam

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram açvînâm dugdhamatînâm putravatînâm narâṇâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santishṭhate vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam):

§ 9 *bis*. tṛtîye ca naras maiajda adât sapitma jarathuçtara yasmin paitiçahahesamayîyas

miajdamati guros amiajdamato çishyasya hṛdayadîvyatvam dhâryam antas majdaîasneṣu (kila tadvacanânâm hṛdayadivyo na pratîtas tathâsya asmâd gahambârâd ârabhya yâvat amum eva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam astiharâṇâm pâpasya pravṛddhayati).

10. trĩçadbhis divasâis aham ahurmmijdas samam amiçaspantâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat vanaspatim adadam aiâtharimasamaya iti nâma nirmmitam. mihiramâse anêrânroje âstâdroje samayam gṛhṇâti anêrânroje sampûrṇo bhavati; asya aiâtharimatâca iyam yat patram gandham ranganîlam âdikam vanaspatînâm prakaṭam kṛtam, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijitam miajdaçca kṛtas manushyânâmca sarvam anayâ rîtyâ kartum yogyam, yas kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane yathâ etasmin bhuvane yat sṛshṭimati sahasram ushṭrînâm dugdhamatînâm putravatînâm narâṇâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santiṣṭhatâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate nâsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 10 *bis*. caturtheca narât miajdasya adât sapitma jarathuçtara yasmin aiâtharimasamayîye.

miajdamati guros amiajdamato çishyo pradhânataram catushpadam vibhannâyate *(sic)* antar majdaiasneshu (kila catush-

padât pradhânatarât asau vibhinnâyate (tathâ asya asmât gahambârâd ârâbhya yâvat amumeva anyam gahambâram dinam pratiçatam açîtyâdhikam steharâṇâm pâpaçca pravṛddhayati)

11. açîti maidiâramasya dayamâsî behirâmarojasya (kila açîtibhir divasâis aham ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat gopañcaprakâram adadam, maidiârimasamaya iti nâma nirmmitam. dayamâse bihirâm roje mihiraroje samayam gṛhṇâti bihirâm roje sampûrno bhavati; asya maidiârimatâca iyam yat sañcayas çîtakâlârtham prakaṭîkṛtas asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijita maiajdaçca kṛtas manushyânâmca sarvam anayâ rîtyâ kartum yogyam yas kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate athâsvâdayati tasya puṇyamca evam bhûyât tathâcoktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane.

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sahasram kanyânâm yûthânâm narânâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât. ekasya eva samtishṭhatâm vâllabhye yeshâm puṇyasya atas parasya yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 11 *bis.* pañcame narasya miajdo adât sapitma jarathuçtara yasmin maidiârayemasamayîye

mîajdamati guros amîajdamato çishyasyât *(sic)* dânakalam pṛthivyâs vibhinnayati antar majdaiasneshu (kila pṛthivyâs dâna kalât asau vibhannayati tathâ asya asmât gahambârâd ârâbhya yâvat amumeva anyam gahambâram dinam prati çatam açityâdhikam satiharâṇâm pâpaçca pravṛddhayati).

§ 12. pañcaca haptatiçca *(sic)* hamaspathamaêdamasya vihiçtôstôiç gâthâyâs kila pañcasaptatibhir divasâis aham ahurmmijdas samam amiçâspintâis prakṛshṭam ghaṭitvân yat manushyas daçaprakâras adadam sarvâmca sṛshtim adadam hamaspathamayasamaya iti nâma nirmmitam, ahûnûadgâthâs samayam gṛhṇâti vahistôiaçta gâthâyâm sampûrṇo bhavati; asya hamaspathamaedaematâca iyam yat sarvam sainyadâtis prakaṭâs kṛtâs, asmâbhis samam amiçâspintâis gahambâra ijitas miajdaçca kṛtas, manushyâṇâmca sarve anayâ rîtyâ kṛtam yogyam yas

kaçcit asmâi gahambârâya ijate atha dadâti atha sajate atha câsvâdayati tasya puṇyam ca evam bhûyât tathâ coktam hâdushṭanaske prakaṭam.

âdeçayet asya tasmâi etâvat prasâdam puras samâsanne bhuvane

yathâ etasmin bhuvane yasmin sṛshṭimati sarvatra dhânyâni madhûni mahânti uttamâni sundarâṇi narâm muktâtmanâm puṇyâya uttamâya âtmanas pradadyât ekasya eva santishṭhitâm vâllabhyais yeshâm puṇyasya atas parasya: yas kaçcit yo no ijate na dadâti na sajate na câsvâdayati tasya pâpamca evam bhûyât tathâ coktam:

§ 12 *bis.* shashṭeca narân miajdo adât sapitma jarathuçtara yasmin hamaspathmadeyam samayîyas

mîajdamati guros amiajdamato çishyasyât ahurmmijdîyât nyâyât asau vibhinno bhavati.

13[1]. apâpastam paçcât prakṛshṭam âkroçayet kila hastatâlikâbhis sarvatra jñâpayet.

apâpastam paçcât nârasnîkarmakâriṇâm kuryât kila margarajânapâpanâm kuryât.

gurus çishyât atha çishyâs gurutas samâpto yam gahambâr âfaregânârthas çubham bhavatu.

14. ahurmmijdasya çuddhimatas çrîmatas âçirvâdayâmi râjño deçapates

utkṛshṭam utsâham, utkṛshṭam vijayam, utkṛshṭam râjyam. râjasyaca pratikâraṇî (پریرفتن) sthitim;

dîrgham svâmitvam râjyasya, dîrgham jîvitam jîvasya, rûpaçrîpravṛttim tanos;

15. utsâhinam sughaṭitam çubhoditam vijayam hormiǵdadattam bihirâm iajdam

açubhaṭâlanâmca (شکنندة)[2] uparipravṛttyâ

sampûrṇapraharakam (پاسبان)[2] kashṭakâriṇâm

pratighâtam dushṭamanasâm

ekahelayâṭâlanâm pratidvandvinâm amitrâṇâm pîḍâkarâṇâm.

16. âçirvâdayâmi açubhaṭâlanâya ṭâlako yuddhena (جنگ) bhûyât samagram amitragaṇam pîḍâkaram samagram dushṭagaṇam pîḍâkaram.

1. Ce qui suit est pris de l'Âfrîgân Dahmân (pp. 101—106).
2. Glose interlinéaire.

asadâcârimanasam asadâcârivacasam asadâcârikarmaṇam ṭâlako bhûyât sadâcârimanasâ sadâcârivacasâ sadâcârikarmaṇâ.

nihantâ bhûyât samastân dushṭamânasân samastân devuisnân (دیو پرستان).

yogyo bhûyât uttamasya prasâdasya uttamâyâçca stuti âtmanaçca dîrghâyâs susvâmitâyâs.

18. âçirvâdayâmi dîrgham jîvitam, çubham jîvitam

sahâyatâyâi narâṇâm muktâtmanâm nâstikatâyâi duskarmakâriṇâm.

atas param bhuvanam muktâtmanâm sadodyotam (روشن) samastaçubham. evam samprâpnotu yathâ âçirvâdayâmi.

sumatânâm sûktânâm sukṛtânâm

ihalokadâteçca paralokadâteçca ihalokîyam çubham tebhyas paralokîyamca tair eva bhavati.

vidhâtânâmca yâvat idânîm vidheyânâmca asmâdûrddhvam.

bhavâmi adhikam gṛhîtâras narasya nare sampâdayitâm punyam yat sadâcârimârgiṇas.

uttamo bhavâmi, kila tamca evam yathâ atyuttamam, svakîyam karomi, ko'rthas, sumatânâm sûktânâm sukṛtânâmca yâvat idânîm vidhitânâm asmâd ûrddhvam vîdheyânâmca yat ihalokîyamca çubham teshâm paralokîyamca yat çubham teshâm tadaham gṛhṇâmi. paççât ahunvaro uccârakṛtvât (kṛtvâ), dhâtunâ catvâro diças hanyât, iti hetos yat caturshvapi digvibhâgeshu (طرف) ahurmmigdîyo 'bhilâshas pracarati; tathâ râtrâur *(sic)* abhyâdyam yat kiñcit bhaumau nipatati, tena tanvaladvayam pâpam samudbhavati, tadvilîyati; paççât açîm vohû uccârakṛtvâ puṇyena catvâro diças hanyate, iti hetos yat caturshvapi digvibhâgeshu puṇyam pracarayati.

Observations.

§ 3. *Myazdem yim maidhyô-zaremaêm* est l'aliment produit dans la période du Maidhyô-zaremaya (آنچة بوقت میدیوزرم کرده است); c'est le lait, qui dans cette période est plus savoureux que dans toute autre (Dâdistân, XXXI, 13 sq. et Vispered I, 2, commentaire pehlvi). Le mot *zaremaya,* qui proprement signifie

« printemps » (voir Mâh Yasht, pp. 296, 299, § 4), semble avoir désigné en particulier dans l'ancien calendrier avestéen le second mois de l'année (Asha Vahishta dans le nouveau calendrier).

garebush, lait (شیر); cf. Dâdistân, l. l. — P[1] lit iriçtahê, L lit yôiçtahê. La lecture de Westergaard *ushtahê* cadre assez avec la traduction پخته, vipakva.

Les deux manuscrits joignent *yêzi taṭ yayata navâṭ taṭ yayata* dans un même paragraphe avec *hurayâoçcît aêtavatô daidhyâṭ* (P. dhaidyaṭ; L. dhaidhîṭ). La division de Westergaard semble plus correcte : « Ils donneront du lait si le lait est déjà venu; sinon du *hura* ». Même observation pour *yêzî tûtava navâṭ tutava* (§§ 5—6).

§ 4. *hurayaôçcit :* le mot est probablement identique au *surâ* sanscrit (liqueur fermentée); dans le Vendîdâd XIV, 17 (72), *hura* est simplement transcrit سر que la traduction persane rend par erreur خوردن. Il est interprété ici comme composé de *hu* et de *râi* : sscr. *suvastu;* l'on entend par là « un aliment doux quelconque » (شیرین از چیزی دیکر). Ne serait-ce pas l'origine réelle du mot, même pour le sanscrit (généralement dérivé de la racine de *soma*)?

anazavakhtema, qui ne trompe point du tout (*achadmakatama;* افریفتار). Le mot semble un composé de *vac,* qui parle, et d'un ἅπαξ λεγόμενον *anaza* (an-aza?).

çaçakushtema ashahê berejô : lire avec P et L *berezô,* car le persan a بزرک, le sanscrit a *guru. çaçakushtema* est traduit *hitatama,* دوست دارنده, aimant. On attendrait *cakushtema;* P. a *çashkushtema.*

çtryô-mayâo pâreñdîsh upavâzô (P. *upavaêzô;* L. *upavaizô*); la glose signifie : « qui a fait le *hvaêtvadatha* (mariage avec une proche parente) et qui n'écarte pas sa femme au delà du temps de l'impureté périodique ». La traduction littérale du persan est : « faisant retour à cohabitation avec sa femme ». Pour le sens de *maya,* cohabitation, cf. Yt. XXII, 16, 34; *pâreñdi* est donc traduit « retour » (cf. racine *par?*) : je ne vois pas quel est le rapport du mot avec le nom de la déesse *Pâreñdi.*

§ 5. *hushatanãm,* lire *hushtãm* (P.; *hushatãm* L.), sec (non *hushata,* bien taillé) : خشك, çushka; cf. Vend. XIV, 2 (5), où il est traduit سوهر.

1. P et L désignent les manuscrits de Paris et de Londres.

Les deux mots *çraoshâṭ dãhishta* sont traduits comme étant indépendants l'un de l'autre et tous deux adjectivaux : « à ceux qui donnent des prescriptions suivant la parole des maîtres de la loi, aux sages ». Il me semble difficile de séparer *çraoshâṭ* de *dãhishta* : il s'agit de « celui qui est instruit par obéissance », celui qui a un destour auquel il obéit, le contraire d'un *açraosha*.

tâishca, lire *çtâishca* (P.; L. *çtâish*), ἅπαξ λεγόμενον signifiant « jambe » (jañghô; des bûches de l'épaisseur de la jambe; L. زانو).

frânâshayata : samânayet, بيارد; racine *naç*.

ãkhmo-frâna, jusqu'à l'aisselle : *ãkhma*, aisselle *(kaksha,* كش*)*, est proche parent du latin *axilla; frâna* semble être le latin *plenus*.

§ 7. Pour la description des créations des divers Gahambârs, voir le texte pazend et le commentaire dans Bournouf, Commentaire sur le Yasna.

§ 7 *bis. ayêçnîm daçti :* le destour qui a célébré le Gahambâr *(myazdavâo ratush)* déclare son ouaille qui ne l'a pas célébré *(amyazdavanem ratunaêm)* impropre au sacrifice, c'est-à-dire que son sacrifice est nul et non agréé des Dieux. Chaque jour jusqu'au prochain Gahambâr le pécheur contracte une faute de 180 stihrs.

§ 8 *bis. avacô-urvaitîm;* il est déclaré indigne de foi, sa parole n'a plus de valeur (*avacogurutvam;* le persan a : quand il parle parmi les Mazdayasniens, on ne doit pas le croire).

§ 9 *bis. garemô-varañhem :* on ne le croit pas même après l'épreuve du *nîrang var*[1] (Yt. XII, 3; Yasna XXXI, 3 b, Nériosengh et Commentaire pehlvi; XXXIV, 4 a; Shâyaçt lâ Shâyaçt XV, 16; Ardâ Vîrâf, p. 145). L'expression semble signifier littéralement : il a le *var* chaud[2], c'est-à-dire qu'en tout cas il succombe à l'épreuve, il est brûlé.

1. On verse du métal fondu sur le sein de la personne dont il s'agit d'éprouver la parole. Si elle échappe sans brûlure, elle est digne de foi.

2. Ou mieux : « la poitrine brûlée ». Il est très probable que *var* n'est autre que le mot usuel signifiant poitrine : le *Nîrang var* est « l'épreuve de la poitrine ».

§ 10 *bis*. *vâremnem çtaorem fraperenaoiti;* il lui fait perdre ses bêtes de somme les plus précieuses. *vâremna* (pradhânatara) vient d'un dénominatif de *vâra,* précieux. On ne voit pas si ses troupeaux périssent ou sont confisqués.

§ 11 *bis*. *Yâtem gaêthanãm fraperenaoiti,* il lui fait perdre sa part des biens terrestres (tous ses biens).

§ 13. *avaêzô,* sans faute (*apâpas;* c'est le persan اویژه), de là ressort l'existence d'un mot *vaêza,* faute, péché. Selon la traduction persane on le met sur âne et on le chasse en battant des mains. *khraoçôiṭ* = sscr. *âkroçayet; kila* n'est pas ici l'annonce d'une glose et *hastatâlikâbhis* etc. est la traduction de *çyazjayôiṭ*.

IX. — ÇRÔSH YASHT HÂDHOKHT.

Traduction pehlvie [1].

Deux manuscrits :

I. L. (London; E. I. O. L. XII, 102).

II. P. (Paris; Supplément persan XXXIII, 259).

Le texte que nous donnons suit le manuscrit de Londres, complété par celui de Paris : les mots entre parenthèses manquent au texte de Paris; les mots entre crochets manquent à celui de Londres.

Les mots persans intercalés sont des gloses interlinéaires du texte de Londres. On a conservé en caractères pehlvis les mots dont la lecture pouvait prêter à quelque doute.

Anquetil mentionne une traduction sanscrite de ce Yasht : je n'en connais point d'autre trace, à moins qu'Anquetil n'ait confondu avec la traduction sanscrite du Çrôsh Yasht dans le Yaçna (ch. LVI).

Pun shemî yazdân (apârîk yazdân)
mânînîg çrôsh hâtôkht yakatîbûnam pun shemî dâtâr.

§ 1. *Çraoshem ashîm* od çar.
nemô vohû . . . .

1. Voir les notes de détail dans notre traduction des Yashts.

nyâyishnî shapîr, niyâyishnî pâhlûmî Zartusht ô gêhân guft yeqôyemûnît dîn.

§ 2. *Taṭ drvatô drvatãm* . . . .

[ô zak] darvandân barâ min darvandân dôçtîh[1] yakhçûnâi (دارشنه) amat (كه) êvak (يك) lvatman (با) tanî (ديكر) êvkartak lâ yahvûnad (a)pun râçî olman (u)zak darvandân barâ darvandân.

ashi ushi karana . . . .

ashân ([illegible] اشان) ash (ازش) hôsh (هوش) [illegible] (كند) gavishn duvârishn zafar zakî [illegible] hûzvân (اززبان خود) gardânad.

yaṭ nemô vohû aṭavim[2] . . . .

man niyâyishnî shapîr êvak [illegible] (نهداد) abêsh (نه بيم) zak(î) martâu hamartâzûkîh [illegible] (پهلوان) (u)zak drûj vartîh dâshtârtûm.

3. *Çraoshô ashyô darighem thrâtôtemô* . . . .

Çrôsh ahlav(î) daryôshân çirâyishntûm zak pun pîrôzkarîh drûj zatârtûm.

nâ[ca]ashava . . . .

gabrâ[î] ahlav[î] âfrîn-guvishntûm zak (pun) pîrôzkarîhtûm

mãthrô çpeñtô . . . .

mânçraçpand (zak) mînôî drûj(î) barâ bûrtârtûm; Ahunvar min gubishnân pîrôzkartûm; uzak râçt gubishn dar anjumanân[3] pîrôzgartûm.

Daêna mâzdayaçnish . . . .

Dînî mahiçtân [harviçp frashn u] harviçp shapîrîh uharviçp ahlâyîh âpâtîh âshkâr[ash] dâtârtûm, îtûn dâtî Zartûhsht.

4. *yaçca zarathushtra* . . . .

amatci Zartûsht danman miliâ gubishnîh frâz zak yemallûnât, zakar unâirîk, danman kartak, pun ahlâyîh sardâr mînish-

1. Il faut donc lire *urvathô* dans le zend.

2. Paris : *aṭavaêm.*

3. *yâhi;* cf. Yaçna XLV, 14, où l'adjectif *yâhin* est traduit *sañgrâmî.*

nîh, upun ahlâyîh sardâr gubishnîh, u pun ahlâyîh sardâr kunishnîh.

masô vâ âpô ....

pun zak(î) maç [ayûf] miâ [maç ayûf] bîm (ayûf pun) lailiâ târîk, amat madam apr (ابر).

apãm vâ nârayanãm ....

ayûf miâ nâivtâk madam vatarg, ayûf pun zaki râçân pun jût gubishnîh [1].

narãm vâ ashaonãm ....

pun gabrâân [ayûf] ahlavân (اشو) hamraçishnîh, ayûf pun zak darvandânî devayaçtânn (دیوی اسنان) ham duvârishnîh.

5. *kahmi kahmâicit* ....

katârcâi (چیزی) pun katârcâi madam râç (برراه), katârcâi pun katârcâi dâtiçtân (دار), amatei çahmî (سهم) u amatei (کهچه) bîm lâ olman akarj (اکرچه) u lâ dar zak yôm (ulâ) dar[zak]-lailiâ [2].

drvâo zaretô ....

darvand âzârtâr[î] âzâr mînishn ash [âzârît apash pun kulâ 2 ash] pâçpânînishn pâçpânînît.

nôiț gadhahê ....

lâ çakî [3] ramak vînîtâr [illegible] bêsh frâz ham pûrçîsh frâz ham pûrsîshn.

6. *imaṭca Zorathushtra* ....

danmanci Zartûsht çukhun gubishn frâz yemallûn, danman kartak; amat yematûnîh ol kraçîâk [4] ayûf ol çakistân [5] ayûf ol zaki frîftârân ham [illegible] [6].

1. Lire *ravishnîh* (cf. Yaçna XLI, 20).

2. Variantes zendes : *apai ayanãm, arathyanãm, biwyâo, yavañhê.*

3. *çak,* [illegible], c'est-à-dire le Scythe (Çaka), identique sans doute au *Turushka* des *haênas* et donné comme le type du pillard. Ceci donne la lecture exacte de la traduction pehlvie de *gadha,* Yaçna IX, 69, 95 (Nériosengh a *nŗçañsa*); cf. note 5.

4. Zend *kereça;* pehlvi *kraçîâk,* ou mieux *klaçîâk;* c'est le mot qui traduit *kereçâni* (Yaçna IX, 75), que Nériosengh transcrit *kalaçiyâka,* et où il reconnaît le nom des Chrétiens, *Kereçâni,* le roi impie, étant devenu, grâce à l'homophonie partielle, le type du *Chris-tianus* (cf. l'Introduction à notre traduction du Vendîdâd, p. LII, n. 1).

5. *gadhôtus,* traduit *Çakiçtân,* le Seistan ou pays des Çakas, le type des *gadha* (voir plus haut, note 3).

6. Lire *duvârishnîh?*

âaṭ drvatãm . . . .
udîn darvand dêvayist ujâtûk gabrâ u niçâman u parîk gabrâ uniçâman pun bêsh frâz tarçînd ufrâz duvârînd.
nyâoñcô daêva . . . .
[Pahlavi] (نهان) · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] zafar barâ obdûnît min vinâç apashânash (ازیشان) îtûn [Pahlavi] rîshît (ریشید).

7. *yathaca pasush-haurvâoñhô* . . . .
cigûn paçûshhôrûn dûz[1] u gûrg îtûn Çrôh ahlavô (اشو) barâ yadrûnam man ahlav pîrôzkar.
aêtaṭ çraoshem . . . .
îtûn Çrôsh ahlavano frâz îzûm, man ahlavan pîrôzkar pun humat u hûkht uhvarsht.
8—9. *ahê raya* od sar guftan êvak.

II.

10—13. (Yaçna LVI, 7) man vânîtâr ([Zend])[2] çtârân[3] (بدان) gabrâân, man vânîtâr çtârân (بدان) nisâmanân, mann makhîtûnît (زنید) shêdâ udrûj od kabad ôj od akhvân marancînîtâr.
man çardâr madam nikâçdâshtâr harvaçtîn frâz ol gîtiân.

man pun akhvâbîh uzîvvândîh barâ natarûnît Auhrmazd dâmân;
man pun akhvâbîh uzîvvândîh barâ çardârînît Auhrmazd dâmân, man harvîçt ahûî açtômand afrâçt çnaç barâ natarûnît; aigh çnaç afrâçt yakhçûnad uakhar min hûk frâshmô dât.

man lâ akhar baçîm halamûnt od mînôîân dâm yahabûnt at ayyâr mînoîân dâm yahabûnt man Çpînâk mînôi umanci Jannâk;
çardâr zak ahlâyîh gêhân;
man pun hamâk yôm u lailiâ ayôjît lvatman Mâzanîkân shedâân.

1. C'est-à-dire *duzd*.
2. Transcription en caractères zends de la traduction gujeratie ordinaire de *vânîtâr*, *ṭâlnâr*.
3. Mutilé de *kâçtâr?* cf. Yaçna LVI, 7, 2.

uzak lâ pun tarç frâz [illegible] (l. *anâmît*), aigh çtûb lâ yahvûnît, min bîm zak barâ shedâân;

ufrâz min zak barâ cigûn zak çtûb lâ yahvûnît harviçt shedâ akhorçandîhâ pun tarç ô mînôi u pun tarç barâ ol tam duvârînd,

pun zak olman râi ugadman, ol roishman.

III.

14. citîgar kartak bun.

yathâ yak.

yô akhshtishci urvaitishci ....

man pun âshtîh[î] lvatman dâmân udôçtîh zakî drûj pâçpânînishn (u)pâçpânînît çâtûnad Amshûçpand[ân] madam ô hapt kêshvar damîk;

yô daênaê daêçai daênyâo ....

pun dînn nimûtârîh ol dînn [dînîgân cîgûnash ol dîn nimût Auhrmazd] ahlav amatash ol Zartûsht dîn nimût Amshûspandân barâ ol gîtî mat havmanad amatci ol olmanshân [illegible] ghan yeâtûnad.

zak olman râi ugadman ....

IV.

15. çitîgar[1] kart bun.

yathâ ahû vairyô êvakî.

yim dathaṭ ahurô mazdâo ....

manash yahabûnd Auhrmazd ahlav khîshm khrudrôsh hamêçtâr.

âkhshtîm hãmvaiñtîm ....[2]

âsht[îh]u(u)ham[â]vandîh[u] îzûm [illegible] hamêçtâr[3]

16. *kakhaya Sraoshahê* ....

hamkhâ Srôsh ahlî

1. *cihârûm?*
2. Variante zende : *parataca mravyâoçca.*
3. Voir notre traduction, p. 164, n. 2.

u hamkhâ Rashn rîçtak *(sic)* hamkhâ Mitroi frâkhvgôyôtî
hamkhâi Vât ahlav
hamkhâ Dîn shapîr mazdîçtân
uhamkhâi Ashtât frâidâtâr gêhân vâlishn shapîr
hamkhâ Arshishang shapîr
hamkhâ Farjânakîh
u hamkhâi raçtak Farjânak.

hakhaya vîshpaêshãm yazatanãm . . . .
u hamkhâ harvaçtîn yazdân
uhamkhâi Mâraspand
hamkhâi Dât jût shêdâ
hamkhâi dirag [1] madam ravishnî
u hamkhâi Amahraçpandân
hamkhâi lanman çûtômand dûpatishtânî (دوپای) ahlav
u hamkhâ harviçtîn zakê ahlav gîtî.
ahê raya . . . . pun zak olman râi ugadman.

V.

18. *yathâ ahû vairyô* êvak: cihârûm [2] kartak bun.
paoirîmca upememca . . . .
man pun zak fartum yasht u apar pun zakî apartum Vispartô (ويسپرد) [u]pun zak[î] [Pahlavi] (ميانه) Hâtûkht[î] êvak Humâçt (هماست) pun zakî frâztûm dvâzdahûmâst ac ghan ([Pahlavi]) îzishn.
paoiryâica yaçna
pun zakî fartum yazbakhûnishn pun zakî apartum [u] pun zakî miyânn [u]pun zakî frâztûm yazbakhûnd (يزند).

19 [3] *viçpâo Çraoshahê ashayêhê takhmahê tanumãthrahê takhmahê hãm veretvatô.*
pun harvîçt zemân
Çrôsh ahlavî tan farmân takîk u hammart âzûku.
bâzush aojañhô.
bâzâi ôjô u artêshtâr âigh farâkht ukamâr zatârî shêdâân.
vanatô vanaitîsh vanaitivatô ashaonô

1. *Dirang.*
2. *Pancûm?*
3. Cf. Yaçna LVI, 13.

vânîtâr [illegible] [illegible] olman man vânîtâr ahlav.

vanatô vanaitîshca vanaitîmca uparatâtãm yaz.

olman man vânîtâr pun vânishn vânîtârîh ci pun apar ravishnîh îzûm.

20. *vîçpa nmâna Çraoshô-pâta yaz. añhâdha Çraoshô ashyô fryô fritô paitizañtî,*

harviçt mân Çrôsh ahlav pânak îzûm, manshân vehîh râi Çrôsh pânak obdûnand, âigh dar zak Çrôsh ahlav dôçt farnâft makîrûnam;

nâca ashava frâyô-humatô frâyô-hukhtô frâyô-hvarshtô.

gabrâci ahlavo î frâhumat î frâhûkht î frâhvarsht makîrûnand apash khôp yakhçûnand.

21. *kehrpem Çraoshahê ashyêhê y.*

Karp Çrôsh ahlav îzam
» Rashn râçtak îzam
» Mitro frâgôyôt îzam
» Vât ahlav îzam
» Dînî vêhî mazdaçtân îzam
» Ashtâtî frâdâshtâr gêhân vâlishn dâshtâr gêhân îzam
» Arshishvang shapîr îzam
» Farjânakî shapîr îzam
» raçtak Farjânak îzam
» harvaçtîn yazdân îzam.

22. » Mânçraçpand îzam
» Dâti jût shêdâ îzam
» darag madam ravishnîh yazbakhûnam îzam
» Amahraçpandân îzam
» lanman man çûtomand 2 patîsht (l. patîshtân) î ahlav îzam
» harvaçtîn zakî ahlavân gîtî.
» pun zak i ol râî u gadman . . .

X. — FRAGMENT DE YASHT.

(Westergaard, p. 300; §§ 35—42 du Yasht XXII.) Traduction pehlvie extraite du Supplément persan, n° 33, p. 255 (Bibliothèque Nationale)[1].

Pun shemi Yazdân.

Pûrçît âigh dâtâr

§ 39. *kva cithra*[2] *zi heñti iriçtanãm urvãnô yâo ashâunãm fravashayô*

âigh min âigh padtâkîh havmanad zakî vatartakân ravân man ahlavân Frôhar? âighashân mizd min maman yahbûnand?

§ 40. *paitishê aokhta Ahurô Mazdâo : çpeñtaṭ haca manyaoṭ, Zarathushtra, aêshãm cithrem vahishtâ aṭca*[3] *manañhaṭ*

paçukhash ol olman gûft Auhrmazd aigh : min afzûnîk mînishn Zartûsht olmanshân padtâkîh pahlûmîh ci mînishnîh; amat zak î khavîtûnd barâ obdûnd, zak î lâ khavîtûnd leakhvâr pûrçînd.

(Yaçna LXI, 21—30 ed. Spiegel)[4].

harviçp ci barâ raftârân martûmân âtâsh yadman nikîrît u âi yemalalûnîtî ([illegible])

miman dôçt olman i dôçt yadrûnand frâz raftâr martûm uolmêsht ([illegible] lire *ô olman armêsht*) âtâsh

at olmani yadrûnît açm pun ahlâyîh yadrûnand, barçom pun ahlâyîh frâz vaçtart, urvar hadnapâk

zake i olman akhar âfrînît âtâsh i Auhrmazd âigh afrîn obdûnît âigh

khushnût uabîsht uçîr :

1. Sur ce manuscrit, voir Anquetil, *Zend Avesta* II, XV.

2. W. *ithra :* l'exactitude de la lecture *cithra* est démontrée par le pehlvi *padtâkîh,* sans parler du *cithrem* dans la réponse.

3. W. *vahishtâhṭca.*

4. Voir plus haut, p. 311, la traduction persane de ce passage. A partir de *âfrînînît Âtashi Auhrmazd,* comparer la traduction pehlvie du Vendîdâd XVIII, 55—66 (West. 26—28).

madam ô lak âkhîzât[1] zak i gôçpendân ramak[2]

pun ahû âkhîzât[1] aighat pun mînishn zakî mandôm apâyat ziat akhû daçtôbar havmanât

urvâshmann akhû pun jân zîvîh od zak lailyâ amat zîvîh âi pun râmishn zîvîh

îtûn âtâsh âfrînît (cigûnam gûft dannan zak i âtâsh âfrîn âi) bâçtân dannan yemalalûnît man olman bâçtân açmân yadrûnît î khûshki pun rôshanîh nikîrît

ahlâyîh arzûk apâyiçt î ol kâr karfak râi

yôshdâçr âigh pâk.

[3]pun fartûm çrishôtakî lailiâ âtâsh patkârît mân mânpatân, katak khûtâi, âigh : mânpat lcalâ khaçt;

madam vaçtrag aîpyâyân, âigh kôçtîk frâz afzâk; ufrâz yadman khalalûn dînîkîhâ, utund ([illegible]) ci frâz afzâk kôçtîk uzakî açm yançegûn, madam ô li yadrûn : âigham leakhvâr obdûn; barâ urvar yadrûn, açm madam ol li afrôz, pun açm yôshdâçr u frâz shûçt yadman.

pun katâr ci açm î khûshk pun rôshanî nikîrît, miman barâ âz i shedâân dât râi am pêsh tô(ci)shnî akhû barâ dart madammûniçt, âigham dûshkhvâr îtûn karînît li ganâk mînôî zakî andartûm akhû î ash.

§ 41. *âaṭ ushanhām para frêretôiṭ aêshô mreghô yô parôdarsh*

ash lûîn min ôsh farnâmishnî pun nêm lailyâ zak î murvici Parôkdarsh; apash Parôk-darshîh âi âighash fartum par ûshkâbît akhar vâng obdûnît.

aêshô mreghô yô karetô-dāçush

zak murvî kartak dânishn man dar kart yeqoyemûnît.

âthrô vâcem çurunaoiti

zak âtâsh gâvishn oshmamûnît uakhar par ûshkâbît buland kalâ yemalalûnît, âigh [illegible] khûçtît zakar-ît unâirîkci uparnâi aparnâi, cigûn nipisht; shapîr kôçtîk afzâît, uyadman khalalû-

1. Écrit [illegible] âkhâtât : la lecture exacte est établie par Vend. XIX, 86 (*hakhshânê* traduit [illegible]; tr. persane (می بر خاست), 89 (*hakhshaêsha*, pehlvi *âkhîzî*), Yaçna VIII, 15 (*hakhshaya*, sscr. *utthishṭhâmi*).

2. Lacune : madam zak vîrân pur ravishnîh; madam lak kâmak pun mînishn at ô kâmak (Vend. XVIII, 59).

3. Ce qui suit répond à Vendîdâd XVIII, 43 (18).

nît, tanî kôçtîk afzâît ufrâz ol gôçpendân [illegible] yadrûnît, utûkhshâihâ çrâyît, zakî afznîk gâçân î 5 î Çpitâmân Zartûsht.

§ 42 [1] *âaṭ mairê fradvaraiti Bushyãçta darghô-gava apâkhtiraṭ haca naêmâṭ apâkhtiraêibyô haca naêmaêibyô.*

ash zak mar frâz dubârît Bûshâçp dêrgavak min apâkhtar nêmak, min apâkhtarîkân nîmakân (zak harviçp akhûî açtômand pun gav madam mâlît).

aôiti aôzemna uiti daômna hvafçata mashyâkâoṅhô hvafçata merezu jvâoṅho hvafçata merezu-jatayô.

îtûn [illegible] îtûn davît, âigh : khalmûnît anshûtâ, khalmûnît [illegible] zîvîshn (âighatân al 3 pahlûmîh madam nafshman yahvûnât, humat pun mînishn, hûkht pun gavishn, hvarsht pun kunishn).

Observations.

Le fragment zend se compose en réalité de deux fragments indépendants, §§ 35—40, §§ 40—42. Du moins il ne semble pas qu'il y ait aucun rapport entre ces deux parties.

Le premier fragment est une question, accompagnée de sa réponse : « Comment se manifestent les âmes des morts, les Férouers des saints » ?

Ahura Mazda répondit :

« Elles se révèlent, ô Zarathushtra, par l'esprit saint et par l'excellente pensée. »

Cette manifestation des Férouers consiste sans doute dans les faveurs qu'ils accordent aux hommes, qu'ils couvrent de leur protection et comblent de leurs biens (Yasht XIII, 49 sq.) : « par suite de quoi, dit la glose, donnent-ils leur faveur » ? Ils l'accordent à ceux qui sont animés de l'esprit du bien, « qui accomplissent (le devoir) qu'ils connaissent et s'en informent quand ils l'ignorent ».

Le second fragment est l'abrégé d'un morceau décrivant la lutte que le feu soutient chaque nuit contre Âzi, et parallèle au

1. Cf. Vend. XVIII, 38 sq.

Vendîdâd XVIII, 43 sq., 53 sq. La traduction pehlvie comble en partie les lacunes du morceau : elle supplée le début qui est identique au Yaçna LXI, 21—20; c'est la bénédiction du feu à qui prend soin de lui; vient ensuite l'appel du feu au fidèle contre Âzi, tiré du Vend. XVIII, 43. Ici viennent les mots originaux du fragment : « Alors, avant l'arrivée de l'aurore, l'oiseau Parôdarsh, l'oiseau qui sait ce qu'il faut faire[1], entend la voix du feu ».

Nouvelle lacune, comblée par le pehlvi : « alors il bat de l'aile, et lève haut la voix : « Levez vous, hommes, herpet, jeune homme (parnâi); — le reste comme plus haut[2]; — mettez bien votre ceinture, lavez vous les mains, refermez votre ceinture, portez une nourriture abondante[3] à vos bestiaux, et chantez vigoureusement les cinq saintes Gâthas de Çpitama Zarathushtra ».

Le zend original reprend : « Alors, l'infernale Bûshyãçta, aux longues mains, se précipite de la région du Nord, des régions du Nord, murmurant ainsi, disant ainsi : dormez, hommes; dormez, vous qui vivez dans le crime (?) . . . (c'est-à-dire : ne pratiquez pas les trois choses excellentes, bonne pensée, bonne parole, bonne action »).

1. Voir plus haut, p. 160.
2. Allusion à un morceau perdu.
3. Lire *çîr?*

INDEX AUX DEUX VOLUMES.

(Les renvois non précédés de II se rapportent au premier volume ; les chiffres précédés d'un point se rapportent aux notes.)

---

1 Quelques-uns des mots suivants ne sont donnés dans le texte qu'en transcription.

TABLE DES MATIÈRES.

MÉLANGES IRANIENS.

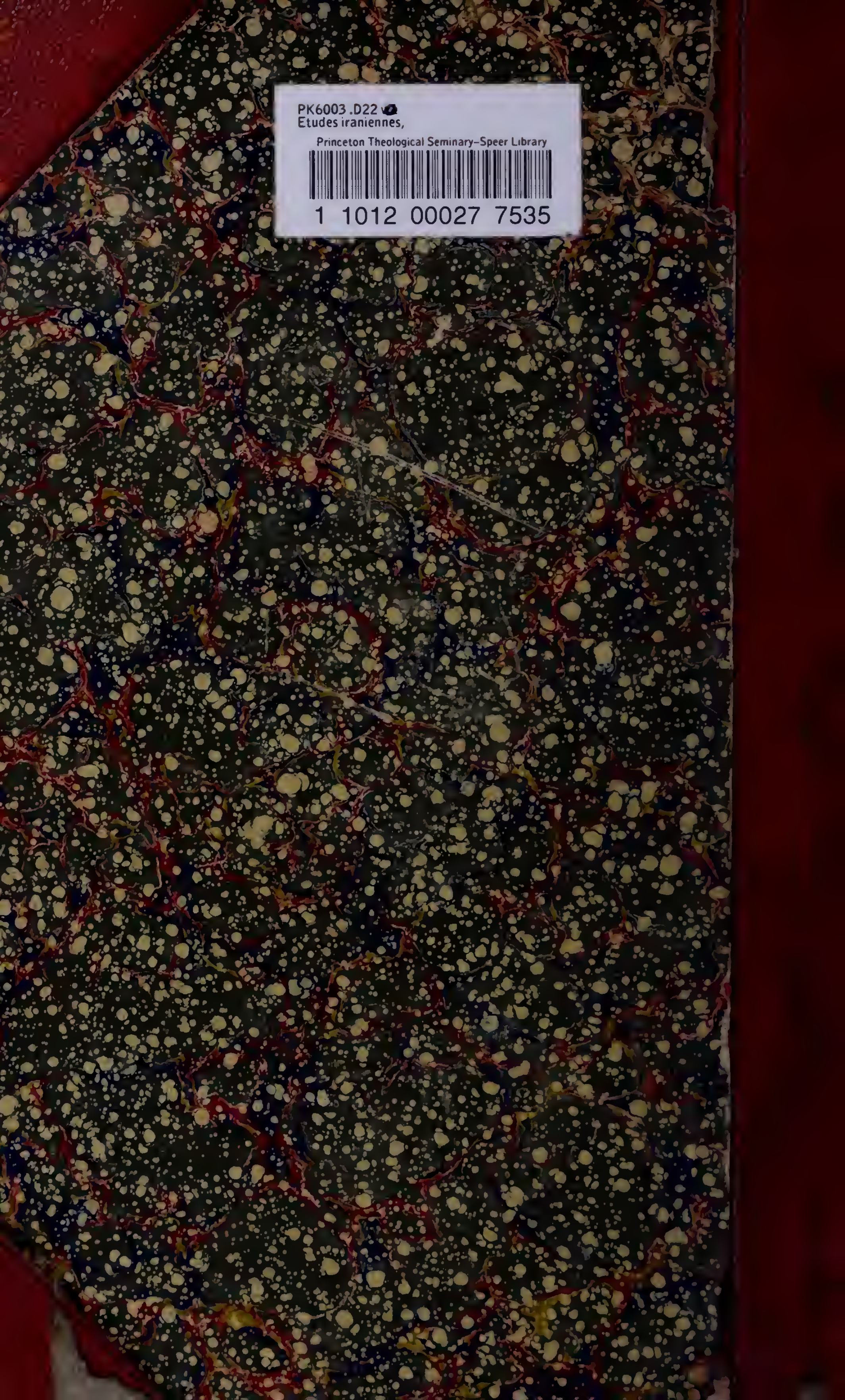
I. MÉLANGES D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE IRANIENNE.

II. INDO-IRANICA.

III. LEXICOGRAPHIE.

IV. MYTHOLOGIE ET LÉGENDE.

V. TRADUCTIONS INDIGÈNES DU KHORDA AVESTA.



PK6003 .D22
Etudes iraniennes,
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00027 7535